وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية الآداب واللغات
قسم الآداب واللغة العربية

رسالة الغفران للمعري
قراءة تأويلية

مذكّرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الآداب واللغة العربية تخصص: النقد الأدبي

إعداد الطالب:
حساني شريف نجيب

إشراف الأستاذ الدكتور:
امحمد بن لخضر فورار

السّنة الجامعية:1433/1432هـ
2012 /2011 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية الآداب واللغات
قسم الآداب واللغة العربية

رسالة الغفران للمعري
قراءة تأويلية

مذكّرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الآداب واللغة العربية تخصص: النقد الأدبي

إعداد الطالب:
حساني شريف نجيب

إشراف الدكتور:
امحمد بن لخضر فورار

أعضاء لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	بشير تاوريريت	أستاذ	بسكرة	رئيسا
02	امحمد بن لخضر فورار	أستاذ	بسكرة	مشرفا ومقررا
03	بن صخرية عبد الحميد	أستاذ محاضر "أ"	باتنة	عضوا مناقشا
04	شيتر رحيمة	أستاذ محاضر "أ"	بسكرة	عضوا مناقشا

السّنة الجامعية:1433/1432هـ
2012/2011 م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَقُل رَّبِّ أَدۡخِلۡنِي مُدۡخَلَ صِدۡقٖ وَأَخۡرِجۡنِي مُخۡرَجَ صِدۡقٖ
وَٱجۡعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلۡطَٰنٗا نَّصِيرٗا ٨٠﴾

(سورة الإسراء، الآية: 80)

صدق الله العظيم

شكر وعرفان

اعترافا مني بالجميل ووفاء لأهل الفضل، أتقدم بأسمى عبارات الثناء والتقدير والاحترام لأستاذي المشرف الدكتور فورار أمحمد بن لخضر، لما بذله من جهد ووقت وصبر في سبيل تقويم هنات مذكرتي فله مني جزيل الشكر والعرفان وعظيم الامتنان.

كما أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى كل أساتذة قسم الأدب العربي وموظفيه بجامعة بسكرة.

فجزى الله هؤلاء جميعا خير الجزاء.

مقدمــة:

علامات دالة في حياة المثقف المتوجس المرتاب، بين إنسية الولادة ووحشية الغريزة وكبرياء ذاتية؛ مناوشة للقدرة الإلهية وكيفية سريان قضائها والرغبة في إدراك أسرارها ومعرفة عللها الظاهرة والباطنة لتفسيرها تفسيراً سببياً معقولاً، يترتب عنها جنون في العظمة والشعور بعدم الرضا، وإساءة الظن بالناس، والرغبة في الانتحار والشك الذي يفزع من المضجع، ويشعر بالقلق والغربة والتشاؤم والغضب والحزن برفض كل ما لذّ وطاب من الحلائل، ولا ينفك أن ينغرس في هذه النفس اللعب باللغة وفي ظلالها عبر رموز تليدة وأوصال واقتطاعات بين أبحر المعرفة ومناهلها المتعددة ونحت دلائل معرفيةٍ ولغوية وليدة التجربة الخاصة؛ فكان نتاجها رفض كل ما تواضعت عليه الجماعة من قيم ومعان وقواعد عامة؛ لغةً وعقيدةً؛ سياسةً واجتماعًا.

هذه العلامات ونتائجها تنضوي كلها تحت الحلة القشيبة لأبي العلاء المعري التَّنُّوخي، بل أبي النزول بعقلية روحية تَصّعَد وتتّئد وتئنُّ في انتظار الآذان ساعة الخلاص التي لم يتأت تنفس صبحها، ولم يمَّح غسق ليلها، وما رجح عقلها، وما دانت جحافلها، ومما لا شك فيه أن الكلام عن أبي العلاء بسقط زنده، ولزومياته وقيودها ورسائله المتناثرة في أقاصي الأوطان، وبين جنبات نفر يوثق بخصالهم، يفتح الكلام للحديث عن "رسالة الغفران" التي تعد واحدة من الآثار الأدبية المهتمة بالكثير من القضايا الأدبية واللغوية في عالم الشعر والشعراء واللغويين، عالم المين والمغالبة في توخي الصدق والتخلص من الميط والأذى، إنه عالم الحيرة الإنسانية في عالم العيان وفي قضايا ما بعد الشهادة، دون أنْ تَتَمَكّن هذه النّفس التخلص من أدرانها وعيوبها، فهل هو لقاء الأخلاط (الماء، الهواء، التراب، النار) الذي لا يمكن أن يصفو كدره، فتهش هذه النّفس وتهدأ سكينتها ؟ لهذا وقع اختياري على هذا البحث فوسمته بـ « رسالة الغفران للمعري- قراءة تأويلية- » وكانت تتجاذبني في دوافع هذا الاختيار أَسْبَابٌ ذاتية وأخرى موضوعية منها:

- الاهتمام بقراءة النصوص التراثية واستنطاقها وفك رموزها ومستغلقاتها؛ وذلك بالبحث عن نظرات الإنسان المختلفة ضمن رمز التغير الدائم.
- تقصي حقائق تاريخية ولغوية وفكرية عن الإنسان وإنتاجه ككائن لغوي وتاريخي بوجوده في عالم العيان، وتصوراته عن عالم ما بعد الشهادة كفعل تخيّلي.
- البحث المتواصل والمتجدد عن أصداء الدين والأعراف والمجتمع والحقب التاريخية في نظرة الإنسان إلى الحياة وما حوله من أصغر الأشياء إلى أكبرها وأقصاها.
- الرغبة في التطلع إلى روح العلوم الإنسانية، ومعرفة الذات في الأغيار، لأنَّ معرفتهم تُعين على اكتشاف الذات، وبها تَتَعين مسالك النور من وعثاء الديجور في هذا الوجود ونتزود بنور اليقين في عبور رحلة الحياة.

وقد كان منطلق هذا البحث؛ القراءة؛ فالتأويل في أبعاد رسالة الغفران وذلك بالبحث عن المعاني والوشائج بين هذه الأتراب الثلاثة في حركة عمودية وأفقية، تبدأ من الكلمات الحرفية لرسالة الغفران اجتراحاً على السياق التاريخي المؤسس لها، فتخريج للممكن الدلالي بتلاحم الآفاق (النص، وأنا كقارئ متفاعل)، فنظرتُ إلى رسالة الغفران باعتبارها خطابا؛ فسياقا؛ فدلالة، بغية التخلص من التأطير والعقلنة التي فرضها الفكر الحداثي في قراءة النصوص، وعودة بنظام العلوم الإنسانية إلى مجالاتها، وإيجاد بدائل في المعرفة الإنسانية، كمرجعيات اختلاف وإفادة في طرق الفهم والإفهام، والبحث عن كيفيات تأسيس الدلالات في النصوص واستخلاصها، بدلاً من الخطاطات والمعادلات الرياضية الجوفاء التي معظمها يقتل الروح ويجعل العالم مقيداً بالنظرة المادية الأحادية ويلغي طبيعة العلوم الإنسانية، فينبعث إشراق نور الإنسان الّذي امتلأ صدأ من كثرة الحُجُب المادية وسوداويات النُّفوس، وكان هذا البساط التأويلي تقاربه أسئلة أهمها:

- هل معنى الغفران مطروحٌ في الطريق وله معلمٌ واحد؛ أم أنني أنا كقارئ أتمثله وأحاوره وأنسجه فأخرجه من طور الكمون إلى طور التحقيق؟

- هل الإنسان عند قيامه بالأفعال منتظراً الجزاء يأتي أفعاله غير خالصة؟ بمعنى هل نفعل الخير لاعتقادنا أنه خير؛ أم أننا نقوم به لأغراض ومقاصد أخرى؟
- هل الغفران الأدبي يختلف عن الغفران الديني؟ وهل البعث يتم حسب تصور الأدباء بالنفس والجسد معاً أم بالنفس فقط؟ وهل النفوس تتغير بعد العذاب، أم تبقى تركيبتها الطباعية على حالها؟ وهل هناك شكل معين يأخذه الإنسان في الآخرة ؟ وهل الزمن متغير أم ثابت في العالم الآخر؟
- هل عالم ما بعد الشهادة عالم أقوال أم صحائف للأعمال؟ ما العلاقة بين شياطين الإنس وشياطين الجن في الأعمال والجزاء؟ وهل السخيمة والمنافرة وطلب النشب والمفاخرة تجعل الإنسان كالايهم المتخمط، فيكون كالطملال الخالي من الروح؟ ما الثابت وما المتغير في عالم ما بعد الشهادة قياساً على عالم الدنيا؟ وهل يمكن استخدام القياس العقلي كوسيلة معرفية صحيحة لعالم ما بعد الشهادة؟
- هل يمتلك نص الغفران حقيقة وماهية ثابتة؛ أم لا بد من البحث عن الممكن والمسكوت عنه في ظل فراغات وفجوات النص؟
- كيف بنى أبو العلاء المعري من رسالته قصاً فولد منها جنساً ضِمْنَ أَجْنَاسٍ متعددة ؟ ماهي أبعاد التخيل وعلاقته بالواقع في رسالة الغفران؟
- هــل قراءتـــي لرســالة الغفــران تتعلــق بمقاصــد المؤلــف؛ أم بمقصــدية الــنص واحتمالاتــه؛ أم بمقصـديتي كمـتكلم مـرتبط بلحظـات وجوديـة متغيـرة؛ أم أنّ القـراءة التأويلية تدمج هذه الثلاثية في بوتقة واحدة؟ وهل كاتب رسالة الغفران يقدم مدحاً وثناء لعالم ما بعد الشهادة، أم هي سخرية صامتة وملهاة تفضح أسراراً تواضعت عليها الجماعة ودونتها العادة دون النظر والتقدير لعناءٍ خالصٍ يبين حقائق الأفعال؟

وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة؛ وحتى لا أرفضها رفض السقب لغرسه ولا الرأل لتريكته، اعتمدت على النظرية التأويلية للسيميائي الايطالي أمبرتو إيكو (Umberto Eco) باعتباره يبحث عن المنفتح (مقاربة تأويلية) في المنغلق(النص)؛ القراءة كتعددية اختلاف

دون الشطط في التخريجات بالاتكاء على أهم الآليات التي تبناها هذا الناقد في مختلف أطوار مشروعه التأويلي المتجدد، طبعا دون الالتزام بنظريته بحذافيرها، فهذا أمر يخرج عن الطريق المعهود، فكنت أطعمها وأزوَد قراءاتي ببعض المكتسبات والمعارف عن الإنسان والمجتمع والدين والأعراف، كما اضطرني البحث إلى الاستعانة بالمنهج الوصفي لتحليل مضامين رسالة الغفران، وكذا المنهج التاريخي في تتبع سيرورتها التاريخية،مع بيان التطور الزمني لأهم النظريات التأويلية وآلياتها.

وقد جاء البحث في بناء قوامه مقدّمة مصحوبة بمدخل فأربعة فصول وخاتمة؛ أما المدخل فخصّصته لتحديد العوامل الذاتية المؤثّرة في التّكوين الشّخصي والفكري لأبي العلاء المعري، وأما الفصل الأول فعنونته بـ :التأويل حدوده وضوابطه، تعرضت فيه لبيان مفهوم مصطلح التأويل وعلاقته بالقراءة والفروقات بينه وبين التفسير والتفكيك مع بيان أهم آليات التعضيد التأويلي عند أمبرتو إيكو، يليه فصل ثان: بعنوان السياق التاريخي لرسالة الغفران؛ تطرقت فيه إلى الظروف العامة لعصر أبي العلاء المعري سياسيا واقتصاديا وثقافيا وأثرها العام في بنية رسالة الغفران، ثم تلوتها برسالة ابن القارح؛ مضامينها وأهدافها باعتبارها السبب الأول في ظهور رسالة الغفران، ثم تدرجت إلى قراءة تأويلية للعنوان والديباجة، ففصل ثالث يحمل عنوان: قراءة تأويلية في النّهج الإبلاغي لرسالة الغفران بالبحث في قسمها الأول باعتباره شكلا يعتمد على التخييل والإبداع، دون الولوج للقسم الثاني باعتباره أقرب إلى السيرة التاريخية؛ لأنّ فيه ذكراً للفرق والطوائف التي عرفت بالزندقة، مع بيان لتاريخها، وأقسامها، وكتبها، ثم تدرجت بعدها للبحث في نوعية الجنس الأدبي للقسم الأول؛ ببيان كيفية الانتقال من الترسّل إلى القص، فرؤية استشرافية لعلاقة ابن القارح بشخوص الغفران؛ فبيان لمظاهر الكلام الساخر، ثم أوردت فصلا رابعا تناولت فيه أهم المضامين الاجتماعية والفكرية والأدبية ومبيّنا أهم الخصائص الأسلوبية لرسالة الغفران، فخاتمة لأهم النتائج المتوصّل إليها.

ولإنجاز هذه الخطة اغترفت من أُمّات بعض الكتب كفعل وقائي وحصانة معرفية أهمها:

تعريف القدماء بأبي العلاء المعري إشراف طه حسين؛ تحقيق عبد السلام هارون ومصطفى السقا وآخرين، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة لعبد الكريم شرفي"دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة"،القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي لحميد الحميداني، إضافة إلى الدراسات التي قدّمت حول رسالة الغفران؛ منها الدراسات التاريخية والعلمية والذوقية لطه حسين، والدراسة البنيوية لحسين الواد، والدراسة النفسية والتاريخية لعائشة عبد الرحمان، وقد اعتمدت على نسختها المحققة لرسالة الغفران" لما وجدت فيها من حسن تنظيم وتنسيق وتضمينها لرسالة ابن القارح ضمن الرسالة.

أما الأطروحات الأكاديمية فقد اعتمدت على ماهو متوفر في جامعات الجزائر سواء ما تعلق منها بالجانب النظري، كمقاربة عزيز عدمان: في دراسته المقارنة بين أسس التأويل العربي الإسلامي والتأويل الغربي، أو ما تعلق منها بالجانب التطبيقي كقراءة نادية تيحال: لصور المثقف المتمرد في دراسة مقارنة بين أبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي.

وما أود أن أشير إليه في الأخير هو بعض الصعوبات التي اعترضت سبيلي أولاها الفضاء المعرفي والمجال المتفرع لنظريات التأويل وأبعادها الفلسفية واستعمالاتها في مجالات مختلفة من الحياة، وثانيتها اختلاف الترجمات المختلفة بين نقادنا ومشكلة المصطلح وما يعجّ به من إشكالات، وثالثتها هو غياب التناغم بين الدراسات النظرية والتطبيقية في هذا المجال.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أتقدّم بخالص تقديري واحترامي للأستاذ الدكتور فورار امحمد بن لخضر، أستاذي المشرف الذي تعهدني طالبا ورعاني بتوجيهاته ونصائحه وأخلاقه العلمية ووقاره، فهو رجل علم يسكنه التواضع والصدق، فجزاه الله عني خير الجزاء.

وأرجو أن يكون العمل قد وفق في مبتغاه، ووضع لبنة في خدمة التراث، والله أسأل التوفيق والسداد إنه من وراء القصد.

مدخل:

حياة أبي العلاء المعري والعوامل الذاتية المؤثرة في تكوينه النفسي والفكري

الإنسان مجموعة من الملكات الفطرية والمعطيات الأسرية والوراثية والعوامل النفسية والظروف الاجتماعية على حسن استغلالها وتوظيفها وانغراسها وتمكنها في النّفس بقدر ثُمرها، وبسقط هذه المؤثرات يكون مكيال خمولها وفسادها، وهذه المسارات تؤدي إلى ضرورة معرفة سراديب حياة أبي العلاء المعري ودراسة علاقة هذه الأشياء بشخصيته وأثرها في حياته ونهجه الفكري والسلوكي.

أبو العلاء المعري:

أ- حياته ونشأته:

قال ابن خلكان « هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان بن أحمد بن سليمان بن داود بن المطهر بن زياد بن ربيعة بن أنور بن أسحم بن أرقم بن النعمان بن عدي بن غطفان بن عمرو بن بريح بن جذيمة بن تيم الله بن أسد بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة التنوخي المعري»[1]، فعربية الرجل واضحة، فتنوخ من أكثر العرب مناقب وحسبا، ومن أعظمها مفاخر ونسبا وفيهم الخطباء والفصحاء والبلغاء والشعراء، وأكثر قضاة المعرة وفضلائها وأدبائها وشعرائها من بني سليمان قوم أبي العلاء المعري.

ب- مولده:

كانت ولادته « سنة ثلاث وستين وثلاثمائة»[2]، ويوافق ذلك في التاريخ الميلادي يوم الجمعة السادس والعشرين من كانون الثاني سنة 973م.

ج- معرّة النّعمان:

ولد أبو العلاء المعرّي في مدينة المعرة، ونشأ فيها وقضى معظم حياته بها، وهي بلدة وصفها ابن بطوطة: « والمعرّة مدينة صغيرة حسنة أكثر شجرها التين والفستق ومنها يحمل إلى مصر والشام، وبخارجها على فراسخ منها قبر عمر أمير المؤمنين عمر بن عبد

---

[1]- ابن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزَمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، المجلد الأول، (د ت) (د ط)، ص 113؛ ينظر أيضا ضمن كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، إشراف طه حسين، تحقيق مصطفى السقا وعبد السلام هارون وآخرون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر، ط4، 2003، ص182.

[2]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان، ج1، ط1، 1993، ص295؛ ينظر أيضا: ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، ص67.

العزيز»[1]، فالصغر والضيق والجمال، يكون دوما مطمعا للاستقرار بالنسبة للنفوس الضعيفة جلبا للطمأنينة، استبعادا للأنظار العامة والخاصة، خوفا من البطش أو الإيذاء المعنوي والنفسي، أما الأمكنة الواسعة فهي مرتع النفوس المريضة الواهمة المتملقة بالتلون الحسي الاندماجي في ضروب الحياة المقتدرة على مجاراة ضروب القوة والاصطلاء بنار الساسة والناس، لهذا قال "ناصرو خسرو" الرحالة الفارسي الذي زار المعرة في زمن المعري واصفا إياها بالخصب قياسا عن بلدان زارها: « مدينة عامرة يزرع فيها القمح الكثير وأشجارها التين والزيتون والفستق والعنب واللوز وهي كثيرة وماؤها من الأمطار ومن الآبار»[2]، فطبيعة البلدة بدوي، ومصدر مائها الأمطار، وتميل تركيبة شعبها إلى العصبية والقبيلة أكثر من ميلها إلى المدينة، وقد أثرت هذه التركيبة الجغرافية والبشرية في تفكير المعري من الناحية المعنوية ووصف إيَاها مرات بالوهن والضعف وقلة مواردها، وهذا يبين على أنه لم يسكنها عن طيب خاطر ورغبة مختارة وإنّما فضَلها حمية بالأهل والموطن؛ خاصة بعد تجريب غيرها، أما عن سبب تسميتها بمعرّة النعمان: « لأنّ النّعمان بن بشير الأنصاري صاحب رسول الله – صلى الله عليه وسلم– توفي له ولد أيام إمارته على حمص فدفنه بالمعرة فعرفت به وكانت قبل ذلك تسمى ذات القصور وقيل إنّ النعمان جبل مطل عليها سميت به»[3] وهي الفكرة بعينها أثبتها ياقوت الحموي بقوله: « والنعمان هو النعمان بن بشير صحابي اجتاز بها فمات له ولد بها فدفنه وأقام عليه فسميت به»[4] ومهما يكون من هالة التسمية فإنّها الموطن الأصلي لأبي العلاء المعري والتي قضى بها معظم حياته، وهي الآن مدينة تقع بين حلب وحماة بينها وبين حلب ثمانون كيلومترا، وبينها وبين حماة ثمانية وخمسون كيلومترا، وهي مركز قضاء تابع لحلب وفيها مساجد كثيرة منها المسجد القديم الذي يوجد به ضريح أبي العلاء المعري.

---

[1] – ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، مؤسسة الحسنى، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2006، ص57 .

2– ناصر خاسرو، سفرنامة، ترجمة يحي الخشاب تصدير عبد الوهاب عزام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ط1، 1993، ص57 ؛ ينظر أيضا: ضمن كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، ص581.

[3]– ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ص479.

[4] – ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزَمان، المجلد الأول، ص116.

د- أسرته:

الأسرة معين الإنسان الأول ومهده، يتلقى عنها التربية والأخلاق والسلوك والمبادئ المادية والمعنوية، والكثير من أمور الحياة تتحدد بها بشكل شعوري أو غير شعوري ولهذا قال الصفدي عن أبي العلاء المعري وأسرته:« هو من بيت علم وفضل ورياسة له جماعة من أقاربه قضاة وعلماء»[1]، وهذا الرأي أكده ياقوت الحموي، فقد بيّن أنّ في آبائه وأعمامه ومن تقدمه من أهله وتأخر نسل فضل وقضاة وشعراء ذكر منهم: « سليمان بن أحمد بن سليمان جده قاضي المعرة، وتولى القضاء بحمص، وبها مات سنة تسعين ومائتين، ثم ولي القضاء بعده بها ولده أبو بكر محمد عم والد أبي العلاء المعري...، ثم بعده أخوه أبو محمد عبد الله والد أبي العلاء...هؤلاء من حضرني ممن كان قبل أبي العلاء، وفي زمانه»[2]، ثم يذكر ياقوت بعد ذلك عددا كبيرا من أفراد هذه الأسرة من الرؤساء والعلماء والشعراء ويقول: « وغير هؤلاء حذفت أسماءهم اختصارا، وإنما قصدت الإخبار عن إغراق أبي العلاء في بيت العلم»[3] فالأصل العريق ضارب في هذه الأسرة، من وراثته للعلم والمنبت الطيب من جهة الأب، أما أسرته لأمه فلم يذكر المؤرخون عنها شيئا إلا أنّ المعري ذكر في بعض أشعاره ورسائله ما يدل على كرمهم وحبهم له وللعلم والخؤولة عروقها معروفة بأثرها في نفسية العرب، ويكفي أن نقدم ما قاله في مدح خاله علي بن محمد بن سبيكة[4]:

كأنّ بني سبيكة فوق طير ** يجوبون الغوائر والنَجادا

أبا لإسكندر الملك اقتديتم ** فما تضعون في بلدٍ وسادا

فهذا الاعتراف بمكانة أحد أخواله، يعززه ما كان كتبه لهم عند عودته من بغداد، فهم أول من علم بعزلته وحاله ورحلته العلمية ومقاصده، وهم من هيأ له الرحلة إلى بغداد « ولابد لنا من أن نلاحظ أن رسائل أبي العلاء ولزومياته، وديوانه المعروف بسقط الزند تخلو كلها من ذكر أسرته لأبيه، إلا ما كان من رثاء والده، بينما تستغرق أسرته لأمه

---

[1]- الصفدي، الوافي بالوفيات، مطالعة بن حجى الشافعي بن أبيك الصفدي أحمد بن مسعود، تحقيق واعتناء تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي, بيروت، لبنان، ج7، ط1، 2000، ص64؛ ينظر أيضا: ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، ص266.

[2]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج1، ص296 ،297.

[3]- المرجع نفسه، ص75.

[4] – أبو العلاء المعري، سقط الزند، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ط)، 1985، ص213.

من ديوانه ورسائله مقداراً غير يسير، فلا شك في أنّ أيادي أمه وأخواله كانت متظاهرة عليه، وأنّ معونة أسرته لأبيه كانت منقطعة عنه لفقر أو جفاء»[1].

هـ-اسمه وكنيته:

أسماه أبوه أحمد وكنَاه بأبي العلاء، وهي عادة أهل بلده وطريقة في العرب حيث يسمون أبناءهم بالأسماء العليا رغبة في نيل المعالي، وتبركاً بأسماء الأنبياء والصالحين ولكنّه يبدو أنه كره اسمه عندما عرف نفسه، فرأى أنه من الكذب اشتقاق اسمه من الحمد وإنما ينبغي أن يشتق اسمه من الذم، يقول في ديوان لزوم ما لا يلزم[2]:

وَأَحْمَد سَمّانِي كَبيرِي وَقَلَّمَا ** فَعَلتُ سِوَى مَا أَسْتَحِقُّ بِهِ الذَّمَا

وهذا التعبير ينضح بالمرارة والشعور الحاد بكره أمور النفس وهمومها والحياة عامة لذلك زاد شؤما آخر فكره كنيته بأبي العلاء يقول[3]:

دُعِيتُ أَبَا العَلاء وَذَاكَ مَيْنٌ ** وَلَكِنَّ الصَّحِيحَ أَبُو النّزُول

فيبدو أنَ النوازل والابتلاءات الذاتية؛ أبت رسم البُشْرى على محيا قلب أبي العلاء لتجعله أكثر صمودا أمام نفسه ومجتمعه، لذلك أبى إلا أن يختار لها اسما مشتقاً من حقيقتها فأراد أن يحقق التلازم بين الدال والمدلولات ويعيد للنظام اللغوي طبيعته؛ فقال في بعض تأملاته: « كنيت وأنا وليد بأبي العلاء فكأن علاء مات وبقيت العلامات، لا اختار لرجل صدق ما ولد له أن يُدعى أبا فلان، ورب شجرة شاكةٍ ثمرها غير عذب، وليس ظلها غير رحب، اسمها السمرة وكنيتها أم غيلان، ولو شاء الله قالت السعلاة للإنسي: هذا برق سار، قال: لا، ولكنه وميض نار»[4] فالاسم الذي اختاره، وكان يحب أنْ يُدعى به هو رهين المحبسين؛ قال في مقدمة ديوان لزوم ما يلزم: « قال أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي رهين المحبسين تجاوز الله عنه، وإنّما قال بقضاء لا يشعر كيف هو»[5] فهذا

---

[1]- طه حسين، ذكرى أبي العلاء، عني بنشره وتصحيحه توفيق الرافعي، مكتبة الهلال، مصر، ط2، (د ت)، ص133.

[2]- أبو العلاء المعري، اللزوميات، تحقيق أمين عبد العزيز الخانجي، مكتبة دار الهلال، بيروت، الجزء2، (د ط) (د ت)، ص289.

[3]- المرجع نفسه، ص240.

[4]- أبو العلاء المعري، الفصول والغايات، ضبط وفسر غريبه محمود حسن زناتي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د ط) (د ت)، ص209.

[5]- أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج1، ص9.

الشعور الغريب بث في نفسه الريب الثائر، وثبّت لديه فكرة القضاء والقدر ومجرياته واستقرت عبرها ثنائية النور والظلمة في روح هذا الجسد؛ فأصبح يراها أزمة وجودية خانقة مقتفية أثره في كل مكان حيث يقول[1] :

أَرَانِي فِي الثَّلَاثَة مِن سُجُونِي ** فَلا تَسْأَل عَن الْخَبر النَّبِيثِ

لِفَقْدِي نَاظِرِي وَلُزُوم بَيْتِي ** وَكَونَ النَّفس فِي الْجَسَدِ الْخَبِيث

فالأولى لا حديث بشأنها فلا إرادة لتغيرها فهي مقدرة الله سبحانه وتعالى، أما الثانية والثالثة؛ فمشكلتهما أنهما لم يرغبا في الائتلاف ، بل حدث بينهما حدب ونحيزة وتجاذب وصل إلى حد الإطباق واليأس من ملازمة هذه الطينة لهذه النفخة الروحية التي تسكن هذا الجسد الذي آلمته وقت الميلاد وزمن مغادرته دون استئذان وتصالح بينهما، أما جدران المكان والتأثيث المادي فلا معنى لهما مادامت الظلمة والحيرة مستقرة في كيان هذه النفس مضطجعة بلومها ووسوستها وسوءاتها، ولم تنتشل منها برقة النور وتهمد كباقي الأرواح وتلزم المألوف من الحياة، لهذا رأى نفسه معلولة يستحيل إبراؤها فقال[2]:

أُعْلِلْتُ عِلَّة قَالَ وَهِي قَدِيمَةٌ ** أَعْيَ اَلأَطِبَة كلَّهم إِبْرَاؤُهَا

و- شيوخه وتعليمه:

كانت بدايات تحصيل أبي العلاء المعري للعلم في بيته حيث تلقى النحو واللغة على أبيه بالمعرة، وقد اجمع المؤرخون أنه قال الشعر ولم يتعد الحادية عشرة من عمره قال ياقوت: « قال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة»[3] وذكر ذلك السيوطي وكذلك الصفدي، كما أخذ المعري عن يحي بن مسعر شيئا من السنة، قال السيوطي « قال الصفدي وكان قد رحل إلى طرابلس، وكان بها خزانة كتب موقوفة، فأخذ منها ما أخذ من العلم، واجتاز اللاذقية، ونزل ديرا كان به راهب له علم بأقاويل الفلاسفة، فسمع كلامه فحصل له بذلك شكوك»[4] وسواء أصحّت هذه الرواية أم لم تصح، فإن البيئة آنذاك ما كانت لتمنعه من الاطلاع على الآراء الفلسفية؛ فلقد قصد المعري حلب للاستزادة من العلم،

---

[1] – أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج1، ص188.

[2] – المرجع نفسه، ج2، ص34.

[3] – ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج1، ص295.

[4] – السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، لبنان،ج1 ط2، 1979، ص316.

واتصل بجماعة من علمائها جلهم ممن درسوا على ابن خالويه المشهور، ومنهم محمد بن عبد الله بن سعد النحوي، وقد ذكر بعض المؤرخين أنه درس شعر المتنبي، ثم سافر إلى طرابلس ومرّ في طريقه إليها باللاذقية، إذ درس المعري على أبيه وعلى علماء حلب، ثم درس في أنطاكية واللاذقية وطرابلس وكانت بها خزائن كتب موقوفة فأخذ منها من العلم ما أخذ فحصل له بذلك شكوكا[1] ثم عاد إلى معرة النعمان، وقد أشار في إحدى رسائله إلى أنه لم يأخذ العلم بعد العشرين من أحد، يقول في رسالته إلى خاله عند طلوعه من العراق « ومنذ فارقت العشرين من العمر ما حدثت نفسي باجتداء علم من عراقي ولا شامي »[2] وسواء أخذ العلم بعدها أم لم يأخذ فطبيعة المعري تبين رغبته الجامحة في إظهار التفرد والتميز، فمن المفروض تواضع الإنسان يجعله لا يكتفي من أخذ العلم وتصحيح معارفه بالناس والحياة حتى يدفن في قبره، فأكبر الحقائق تتحقق وتنجلي بعد مراحل كبيرة من اليأس ونفاد الصبر ومجيء النتائج على حين غفلة من النفس، حينها يعجز العقل البشري عن تفسير عللها.

ز- محنة العمى وأثرها في نفسه وتفكيره:

ذكر ياقوت الحموي أن المعري « اعتلّ بالجدري الذي ذهب فيه بصره سنة سبع وستين وثلاثمائة »[3] والجدري آفة أصيب بها الكثير من الناس جراء الأمراض والأوبئة وانعدام العناية والأدوية اللازمة لها، أما ابن خلكان فقال: « غشى يمنى عينيه بياض وذهبت اليسرى جملة»[4] والفكرة بعينها بينها الصفدي واستزاد عليها ما قاله المعري عن نفسه، وما بقي من الألوان خالدا في ذاكرته « جُدّر من السنة الثالثة من عمره وعمي منه وكان يقول لا أعرف من الألوان إلا الأحمر، لأنّي أُلبست في الجدري ثوبا مصبوغا بالعصفر لا أعقل غير ذلك»[5] هذا يبين أنّ ما كان يستعمله في شعره، إنما هو محاكاة للشعراء، مبناه تدفق الشعور والإحساس، فلذلك كان يمثل هذا الخلق الشعوري متنفسا مفتوحا من الخارج، وهو أعمق وأقسى الجراح مغلقا مربكا نفسيا من الداخل، لأنَ قدرة

---

[1] – ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج7، ص65.

[2] – ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج1، ص316.

[3] – المرجع نفسه، ص67.

[4] – ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزَمان، المجلد1، ص113..

[5] – الصفدي، الوافي بالوفيات، ج7، ص64.

المعري الإبداعية التصويرية مهما بلغت الكمال، تبقى منقوصة في تصوير طبيعة الأشياء بالحقيقة والفعل، وهذا الإحساس ما فارق الرجل منذ أن وطئت قدماه هذا الوجود، قد غادرته الفكرة لساعات لكنها خلدت ليالي وأياما دون تسليم هادئ للأقدار وحكمتها وقد عبر عن هذا الابتلاء عند شيخوخته حين رد على داعي الدعاة الفاطمي:« وقد علم الله أنَ سمعي ثقيل وبصري عن الإبصار كليل قضى علي وأنا ابن الأربع لا أفرق بين البازل والرَبع، ثم توالت محني حتى أشبه شخصي العود المنحني»[1] هذا الانحناء والإثقال وهذه التباريح تتضح مرارة فكلمة " قضى" تعني النهاية، فكان الرجل حيا ميتا، وهذا ما أشعره بالنقص وولد له انفجارا عميقا بالحرج والكآبة وولد له وحدة وشكا وتشويشا وتمردا ولكنه لم يستسلم خارجيا فمرَ مدافعا عن نفسه هذا الضعف مكابرا إيَاه أمام الناس:«أنا أحمد الله على العمى كما يحمده غيري على البصر فقد صنع لي وأحسن بي، إذ كفاني رؤية الثقلاء والبغضاء»[2]، لكن إذا لم يكونوا ثقلاء وبغضاء فيا ترى هل يود رؤيتهم؟ نعم هي آفة وابتلاء قل ما يصبر عليه الإنسان، ومن تتبع شعره الذي يعرض فيه لذكر الجدري والعمى يجده مغمورا بالألم والحزن العميق طافحا بالحسرة والزفرات، وهذا يدل على أنَ لهما في نفسه أشد وقع وأمض أثر نفسيا وسلوكيا واجتماعيا، بعدها أصبح يراه بلسانه قدرا مكتوبا عليه لا مفر منه قبل أن يولد، وهذا ما جعله يعلق على بيت للمتنبي: « ولما فرغ من تصنيف كتاب اللامع العزيزي في شرح شعر المتنبي وقرئ عليه أخذ الجماعة في وصفه، فقال أبو العلاء كأنما نظر المتنبي إلي بلحظ الغيب؛ حيث يقول[3]:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي ** وَأسمعت كلماتي من به صمم»[4]

لذلك أرتحل أبو العلاء المعري بكبريائه ومضى يخالط الناس في فنون اللهو والجد فاتسمّ بقوة الذاكرة ومقدرته على مجاراة المبصرين، فما يذكر أمامه شيء إلاّ ويلتصق بذهنه فتوقدت خاطرته ولمع ذكاؤه، وطارت بارقته في الآفاق، وحلقت بين مجالس العلماء والناس، وازدانت حلته بالاقتدار في قول الشعر وأضربه فقويت شوكته، وفاض أريجه، وأتاه العلماء وكثر مراسلوه وقاصدوه: « فكان الناس يأتون إليه ليشاهدوا منه

[1] – ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،ج1، ص342.
[2] – الثعالبي، تتمة اليتيمة(ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري)، ص4.
[3] – عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان المتنبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج4، 1986، ط1، ص83.
[4] – ابن خلكان، وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، المجلد1، ص114.

ذلك، فخرج جماعة من أهل حلب إلى ناحية معرة النعمان وقصدوا أنْ يشاهدوا أبا العلاء وينظروا ما يحكى عنه من الفطنة والذكاء فوصلوا إلى المعرة وسألوا عنه(...) فجاءوا إليه وسلَموا عليه فرد عليهم السلام، فقيل إنّ هؤلاء جماعة من أكابر حلب جاءوا لينظروك ويمتحنوك فقال لهم: هل لكم في المقافاة بالشعر؟ فقالوا نعم، فجعل كل واحد ينشد بيتا، وهو ينشد على قافيته حتى فرغ محفظوهم بأجمعهم وقهرهم فقال: أعجزتم أن يعمل كل واحد منكم بيتا عند الحاجة إليه على القافية التي يريد؟ فقالوا: فأفعل أنت ذلك قال: فجعل كلما أنشده واحد منهم بيتا أجابه من نظمه على قافيته حتى قطعهم كلهم فعجِبوا منه وانصرفوا»[1] وهذه الرواية تبيّن مدى اتساع ذاكرته ورغبته في إظهار التّفوق وعطاءه الحسي والشعري مع طراوة السن وجد الشباب، وما الإعجاب الذي قدمه أكابر الرجال وشيوخ حلب مدح في الرجل وإنما اعتراف بقوة بداهته وملكته الشعرية وسعة الاطلاع العلمي، على الرغم من ضعف وفقدان الآلة المبصرة في تحصيل أمور عجز عنها الأصحاء، ولله في خلقه شؤون في بث وإيداع تصاريف الملكات حيث شاء.

ح- الرحلة إلى بغداد:

سافر أبو العلاء المعري إلى بغداد سنة 398ه، وأقام بها سنةً وسبعة أشهر[2]، ويذكر ابن خلّكان أن المعري دخل بغداد مرتان الأولى سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة والثانية سنة تسع وتسعين[3]، لكن الراجح فيما تناقلته الكثير من الكتب، أنه دخل بغداد مرة واحدة، ولكن الأهم معرفة الأسباب التي جعلته يتحمل هذه الصعاب ويسافر إلى بغداد؟ فهل سبب الرحلة علمي أم سياسي أم نفسي أم هي جميعا مجتمعة؟

فالظَاهر أنَ رحلته إلى بغداد كانت علمية، وهذا ما بيّنه في إحدى رسائله إلى أهل المعرّة بقوله:« أَحْلِفُ مَا سافرت أستكثر من النّشب، ولا أتكثَّر بلقاء الرّجَال، ولكن آثرت الإقامة بدار العلم»[4] لكن هذا ليس مانعا، فلو استقامت له الحياة ببغداد لاستزاد من ماله واشتاق إلى معرفة الرجال؛ وخاصة ممن وافق هواه وفكره، لذا يمكن أن نضيف أسبابا أخرى

---

[1]- ابن العديم، الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري(ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء) ص558.

[2]- الصفدي، الوافي بالوفيات، ج7، ص64.

[3]- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، المجلد الأول، ص114.

[4]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب، ج1، ص319، 320.

لرحلته، كطلب الشهرة، وبغض الحياة السياسية بحلب، والرغبة في سعة العيش والإطلاع على المذاهب الدينية والنحل، والمكان العلمي خير من المكان ذي الأفق المحدود، فقد حدث لدى وصوله إلى بغداد ما يبشره وينذره مستقبلا، بأنَ كل الأماني ستعود به إلى منطلقه الأول "معرة النعمان"، فوافق وصوله إليها موت الشريف الطاهر وهو والد الشريفين الرضي والمرتضى، فدخل أبو العلاء للتعزية والناس مجتمعون وجلس في أخريات المجلس، إلى أن قام الشعراء وأنشدوا، فقام أبو العلاء وأنشد أبياتا مطلعها[1]:

أودى فليت الحادثات كفاف ** مال المُسيف وعنبر المستاف

الطاهر الآباء والأبناء والـ ** أثـــواب و الآراب والآلاف

فلما سمعه المرتضى والرضي قاما له ورفعا مجلسه، وقالا لعلَك أبو العلاء المعري قال: نعم، فأكرماه واحترماه، وتذكر الروايات أنَ المكان الذي أكرم وقدم فيه تأتي الأيام بدوائرها ويهان ضعف ما بُجل به، ولم تتوقف أذية الناس للمعري بتتبع عوراته الفكرية والجسدية في معظم أنحاء بغداد، فلقد ذكر الصفدي أنَ المعري « قصد أبا الحسن عليا بن عيسى الربعي النحوي ليقرأ عليه فلما دخل عليه، قال ليصعد الإسطبل! فخرج مغضبا ولم يعد إليه، والإسطبل في لغة الشام الأعمى كذا قال ياقوت الحموي وقال لها إنها معرّبة»[2] هذه الحادثة تبين عزة نفس المعري وإحساسه المفرط، وتبيّن قسوة العلماء على بعضهم بعضا؛ إما لخلاف مذهبي أوعلمي واستغلاله في الأمور الشخصية أما عن المهنة التي مارسها أثناء تواجده ببغداد، فقد اشتغل بالتدريس فقد ذكر الخطيب البغدادي« أنّ أبا القاسم التنوخي ورد بغداد سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وقرأ على المعري ديوان شعره ببغداد»[3] بعد مدة من الزمن وجملة من الأحداث سالفة الذكر، قرّر على إثرها المعري أن يوجهه بصره ونفسه تلقاء الراح الدائمة موطن الولادة، والابتعاد عن موطن الجدل وخوفا على النفس، والرغبة في العمل العلمي والمذهبي سرا لا يعرفه إلا ممن داناه ووافق هواه فعقد العزم، وقرَر الرَحيل متجها إلى المعرة سنة 400هـ، لكنه لم يكن يدري ما تخفيه له الأقدار في عالم الغيب؟

1- أبو العلاء المعري، سقط الزند، ص31.

2- الصفدي، الوافي بالوفيات، ج7، ص 64.

3- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج4، (د ط)، (د ت)، ص240.

ط- موت والدة المعري:

زادت محنة وانتكاس المعري، فقد بلغه وهو في طريقه إلى المعرة نعي أمه ورحيلها فكان لوقعها في نفسه شديد الألم ولاذع الحزن، ما جعله يتمم لنفسه بناء هذا البيت المظلم الذي لزمه بقية حياته، وكانت الخيبة المنهكة لأنه عاد صفر اليدين؛ إذ لم تستقم له الحياة في بغداد ولم يستقر بها، كما لم يعد للقاء والدته التي ترعاه بعين الرحمة وينبوع الحنان، لهذا أصيب بالنكسة فصَور نفسه صبي مازال بحاجة إلى شعاع قلب والدته[1]:

مضت وقد اكتهلت فخلت أنَي ** رضيعٌ ما بلغتُ مدى الفِطام

فرغم المكابرة والرغبة في عدم إظهار الضعف أمام الآخرين إلا أنَ الإحساس الحقيقي هو شعور المعري بالوهن والضعف واليأس، والحاجة إلى من يرعاه، فالقريب أولى من البعيد لهذا يقول مرددا المعنى نفسه في لفظ متشابه[2]:

مَضَتْ وكأني مُرْضَعٌ وقَدْ ارْتَقَتْ ** بِي فِي السنُّ شَكْلُ فُوديَّ أشْكالُ

لهذا امتلأت عيناه بفكرة أنه كان يعاند الأقدار، ويريد أشياء أثرها مضى قبل ولادته فوجد أنَ خير ما يصنعه لزوم بيته؛ ما دامت الحياة لم تطب له في بغداد، وزادت عليه القسوة عند عودته، فكان بعد طول تأمل ومشاورة وتنازع مع الذات وأخلاطها أن يهب لنفسه الوقوف بعرفة مكانه، وقد زمزم نفسه بماء المعرة وأرضها.

ي- عهد العزلة:

قال ياقوت الحموي: « ولما رجع إلى المعرّة لزم بيته فلم يخرج منه وسمّى نفسه رهين المحبسين يعني حبس نفسه في المنزل وترك الخروج منه وحبسه عن النظر إلى الدنيا بالعمى»[3] وكان الأمر اضطراريا، وما تبقى هو الجزء الاختياري الذي عززه وشدَد حبله عدم القدرة على الانسجام مع غيره، ومع الحياة المملوءة بالشرور والتملق والرياء والحقد والحسد، وعليه قرر التفرغ إلى ميدان التأليف فقد: « شرع في التصنيف، وأخذ الناس وسار إليه الطلبة من الآفاق، وكاتبه العلماء والوزراء وأهل الأقدار، وسمّى نفسه رهين المحبسين للزومه منزله وترك أكل لحم الحيوان وما ينتجه»[4]، هذا من جهة الاتجاه العلمي، أما من

[1]- أبو العلاء المعري، سقط الزند، ص39.

[2]- المرجع نفسه، ص 47.

[3]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج1، ص303.

[4]- ابن خلكان، وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، المجلد1، ص114.

جهة النهج الغذائي أو المعيشي، فاختط لنفسه سنة جديدة لم يألفها الكثير من الناس والفقهاء « بقى خمسا وأربعين سنة لا يأكل اللحم والبيض ويحرَم إيلام الحيوان ويقتصر على ما تنبت الأرض ويلبس خشن الثياب ويظهر دوام الصوم، ولقيه رجل فقال: لما لا تأكل اللحم؟ قال أرحم الحيوان، قال فما تقول في السباع التي لا طعم لها إلا لحوم الحيوان، فإن كان لذلك خالق، فما أنت بأرأف منه، وإنْ كانت الطبائع المحدثة لذلك فما أنت بأحذق منها ولا أتقن علما، فسكت»[1] وهذا الكلام يشي بتقويض التخريجات الظاهرية المعتمدة في تحريم إيلام الحيوان، وحتى من الناحية الفلسفية فالقضية غير مستغرقة بمعنى أنها غير مشفوعة بدليل عقلي يثبت صحة هذا القضية، لذلك لقت الفكرة معارضة الكثير من الدارسين والقرَاء فهذا ابن الجوزي أشهر غمد فكره في وجه المعري بقوله:« وقد كان يمكنه ألا يذبح الحيوان رحمة، أما فقد ذبحه غيره فأي رحمة بقيت»[2] فمعنى هذا التنحي والامتناع عن أكل اللحم الحيواني يبقي غير مشفوعا من طرف الشرائع، لكن مع ذلك فهي لا تلزم بأكله، وهذا يقوي أنّ فكرة ترك المعري لإيلام الحيوان وما تخرجه بطونها إما لاعتقاد أنَ النفوس الإنسانية بها أرواح حيوانية تقوى وتظهر بفعل أكلها اللحوم وبالتالي تعجز عن مقاومة القرم والشهوة؛ وإما أنَ الأرواح تتناسل بفعل التصفية من طور الإساءة إلى طور التحسن عبر استنفادها للمراحل من التحول والتغير، وعليه فالحيوان له نفس إنسانية روحية تتطهر بفعل التقمص والتناسخ، وهذا يؤكد أن مصدر قناعة المعري في هذه الفكرة إنما هو نتيجة مذهب إنساني لذلك ذهب ابن خلكان إلى القول: « ومكث مدّة خمس وأربعين سنة لا يأكل اللحم تديّنا لأنه كان يرى رأي الحكماء المتقدمين فهم لا يأكلون كي لا يذبحوا الحيوان ففيه تعذيب له وهم لا يرون الإيلام في جميع الحيوانات»[3] كان هذا سببا في اختيار أبي العلاء المعري عيشة البسطاء، وتركه أكل لحم الحيوان، واقتصاره على الفول والبلسن، وما لا يعذب على الألسن، وكان له دخل في السَّنة مقداره نيف وعشرون دينار، ورغم كون حياة المعري حياة حزن وأسى وعزلة، إلاّ أنها كانت حياة علمية بحتة توافد عليه الطلاب من كل أنحاء العالم الإسلامي يدرسون على يديه ويستفيدون من علمه، ولم يضطلع أبو العلاء المعري ظاهريا

[1]– ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج1، ص303.

[2]– ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا راجعه وصححه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج16، ط1، 1992، ص23.

[3]– ابن خلكان، وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، المجلد1، ص114.

بالسياسة، ولم يغادر منزله إلا مرة واحدة، لمّا حوصرت المعرّة، خرج أبو العلاء المعري إلى أسد الدولة صالح وهو بظاهر المعرة فطلب منه الصفح والعفو فوهبه المعتقلين، وهكذا أفرج الحصار، وقد عبر عن هذه الشفاعة بقوله[1]:

تغيَبت في منزلي برهـة ** ستير العيوب فقيد الحسد

فلمَا مضى العمر إلا الأقل ** وحمَ لروحي فراق الجسد

بعثت شفيعا إلى صالـح ** وذاك من القوم رأي فسد

فيسمع مني سجع الحِمام ** وأسمع منه زئير الأسـد

فلا يعجبني هذا النفـاق ** فكم نفَقت محنة ما كسـد

فلا نتعجب من الخوف والشك الذي ظل يطارد المعري حتى مع اقتراب ساعة الميعاد تُقوّيها الكبرياء التي ترفض الذل والسكينة والمهانة والوساطة حتى مع العلم بأسبابها وحقيقتها، وقد يكون للقيمة المعري المذهبية أحد أسباب إفراج هذا الحصار.

ك- عقيدة المعري:

تضاربت الآراء حول عقيدة المعري، ولم يجزم أحد في معتقده فقد اتهم بالزندقة والإلحاد،قال عنه ياقوت الحموي كان: « متهما في دينه يرى رأي "البراهمة" لا يرى إفساد الصورة ولا يأكل لحما ولا يؤمن بالرسل والبعث»[1] وهذا الأمر يعود إلى عدة أسباب، أولاها كثرة الملل والنحل في ذلك العصر وتسرب الآراء الغريب عن الديانة الإسلامية، وثانيتها ثقافة أبي العلاء التي امتدت إلى الكثير من تصانيف الفلاسفة والمتكلمين حول الخلق والحق والموت والنشور فأصيب بالحيرة فتستر عن إفشاء سر مذهبه الديني للناس؛ ويري عطا بكري أن « كان أبو العلاء حذرا من الناس سيء الظن بهم مشككا بأمرهم، لهذا كان يستعمل الحيطة و الحذر في مراسلاته، فيكاتب الناس حسب مذاهبهم و مشاربهم واتجاهاتهم الفكرية »[2] لذلك استعمل الرمز والمجاز والتقية فكانت من أسباب غفلة بطش حكام عصره على غرار ما لقي أمثاله من ذوي الغموض في الآراء إلا أنَ هناك من عده زاهدا عابدا، فرأى فيه إنسانا زاهدا عابدا تقيا يروض نفسه على الخشونة والإعراض عن الدنيا، ومقتنعا

[1]- حسين نصار، شرح اللزوميات لأبي العلاء المعري، تحقيق منير المدني وزينب القوصي وآخرون، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ج 2 ، (د.ط)،1993، ص30،31.

[2] – عطا بكري، الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط1، ،1980 ص83.

بفكره وتوجّهه، لكن يبقى المحير هو مصدر القناعة أهو ذاتي؟ أم مصدره ديني، أم اعتقاد إنساني وتكوّن مذهبي خفي؟

قال الصفدي: « ومكث مدة خمس وأربعين سنة لا يأكل اللحم تدينا لأنه كان يرى رأي الحكماء المتقدمين وهم لا يأكلونه كي لا يذبحوا الحيوان؛ ففيه تعذيب له وهم لا يرون الإيلام في جميع الحيوانات»[1] فحسب هذا الرأي يُرجع مصدر قناعة المعري إلى صفات الزهاد مع الإتيان بالنادر من التجارب، وهذا يجعله في زمرة المذهب الإنساني المتطرف المتنسك بثقافات إنسانية مختلفة, وهذا ما عجل بأن عدّه البعض زنديقا يبدي الحكمة ويبطن الكفر؛ فرأى في فكره ومنهجه استخفافا بالديانة وبطلان أسسها، فحكى عنه الصفدي قوله:« قال القاضي أبو يوسف عبد السلام القزويني قال لي المعري لم أهج أحدا قط، فقلت صدقت إلا الأنبياء عليهم السلام فتغير وجهه»[2] هذا التغير الذي أصاب المعري لفزعه من طريقة الاستهزاء به، ويحمل أيضا النبرة الحادة التي كانت بين القضاة والأدباء وهذا يشي بدورهم ومعرفتهم لما يدور في ساحة الأدبية والفكرية كما يروى « أنّه دخل علية القاضي المنازي فذكر له ما يسمعه عن الناس من الطعن عليه ثم قال مالي وللناس؟ وقد تركت دنياهم، فقال القاضي وأخراهم فقال: يا قاضٍ وأخراهم؟»[3] هذا الكلام يشي برد عنيف وتجريح بلغ الحد في بز وصك أذن أبي العلاء المعري بأنه خسر الدنيا والآخرة معاً، فلا جدوى من حديث مشبوب بالإلحاد وعمى البصر والبصيرة، لكن ابن العديم رفع عنه هذه التهم بقوله: « رموه بالإلحاد والتعطيل والعدول عن سواء السبيل؛ فمنهم من وضع على لسانه أقوالا مُلحدة، ومنهم من حمل كلامه على غير المعنى الذي قصده»[4] يبدو أنّ هذا الدفع لإبراز مكانته العلمية والإشارة إلى الحسد القائم بين العلماء وإلى انتشار الوشاية في ذلك العصر، غير أن هذا الدفع أيضا يبدو غريبا، أيبلغ الحسد من النفوس هذا الغلو والتطرف والكيد بسب تفوق أبي العلاء المعري في علم دنيوي؛ ولذلك فالأرجح أنَ أبا العلاء المعري صاحب علمٍ وشأن ووجاهة علمية، إلا أنّ إغراقه في الكثير من مشاكل القضاء والقدر والبعث ولّد له فكرة فساد

---

[1]- ابن خلكان، وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، المجلد الأول، ص114.

[2]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب في معرفة الأديب، ج1، ص303.

[3]- الصفدي، الوافي بالوفيات، ج7، ص65.

[4]- ابن العديم، الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري(ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء) ص484.

الديانات وانتشار البدع والضلالات؛ ولذلك فهي معطّلة، ولا يمكن أن تعود إلى عافيتها إلا بفكر ناضج ونفضٍ للعادة، فكثر حديثه عن الظاهر والباطن، وقد أدى به إلى قناعته بفساد الطبائع البشرية في الأقوال والأعمال.

ل- الشيخوخة والوفاة:

يقول ابن خلكان:« وكان مرضه ثلاثة أيام، ومات في اليوم الرابع، ولم يكن عنده غير بني عمه فقال لهم في اليوم الثالث: اكتبوا عني الدوى والأقلام، فأملى عليهم غير الصواب، فقال القاضي أبو محمد عبد الله التنوخي: أحسن الله عزاءكم في الشيخ فإنه ميت؛ فمات ثاني يوم»[1] ويبدو أنه مات بعد أن وهن العظم واشتعل الرأس شيبا، وصار كلامه همسا وضعف ذاكرة، أما تاريخ وفاته فتوجد روايات كثيرة، أشهرها أنه توفي في معرّة النعمان عن ست وثمانين سنة، يقول الخطيب البغدادي: « مات يوم الجمعة الثالث عشر من شهر ربيع الأول سنة تسع وأربعمائة»[2] ، فالأشهر أن العام الذي توفي فيه هو449 هـ.

« مات يوم الجمعة الثاني من شهر ربيع الأول سنة تسع وأربعين وأربعمائة»[3] فالرجل عمّر طويلاً، جرَب الحياة خيرها وشرها واستقصى طبائع الناس، وحكم عليها بالخساسة والنفاق وسوء الطبع، وأيقن بعدم جدواها، وعدّها أقرب إلى الغدر منه إلى الوفاء.

م- آثاره ومؤلفاته:

ذكر ياقوت الحموي أسماء مؤلفاته ودوافع تأليفها، فهي متعددة المناهل والأغراض منها الشعري والنثري؛ من ذلك كتاب "الفصول والغايات" و"السادان" و"إقليد الغايات" و"الأيك والغصون" و"تضمين الآي" "سيف الخطبة" "مجد الأنصار في القوافي" "دعاء الساعة" "وقفة الواعظ" "سجع الحمائم" وديوان "سقط الزند" و"لزوم ما يلزم" "إراحة اللزوم" و"خماسية الراح" و"ضوء السقط".

أما الرسائل فهي كثيرة؛ وهي ثلاث أقسام، الأولى رسائل طوال تجرى مجرى الكتب المصنفة مثل كتاب "رسالة الملائكة" و"الرسالة السندية" و"رسالة الغفران" و"رسالة الفرض"

---

[1]- ابن خلكان، وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، المجلد الأول، ص115.

[2]- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج4، ص241.

[3]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،ج1، ص296.

والثاني رسائل دون هذه في الطول "رسالة المنيح" وكتاب "رسالة الإغريض" والثالث كتاب "الرسائل القصار" كنحو ما يجرى به العادة في المكاتبة وقيل إنَها أربعون جزءا[1].

ومما يمكن أن نلاحظه على رسائله أنَها تحمل مسميات روحية وبداخلها أمور لغوية وصرفية ونقدية تكتسي طابع الحوار في أغلبها؛ معتمدة على السؤال والجواب وتقصي الحقائق مشفوعة ببحث استطرادي يغوص في العام والشائع والمهمل مرده إلى الجانب التعليمي فيها، وإلى طبيعة أبو العلاء المعري التي لم يبق لها إلا التقليب في أمور اللغة والمجتمع والدين والحياة عامة بنظرات تكاد تكون فوق الأدبية، لكنها لا تصل إلى الفلسفية، وما دامت رسائله مدججة بكم من المعارف اللغوية والتاريخية والشعرية فإنَ رسالة الغفران تعد واحدة من هذه الرسائل المثقلة بالأفكار الاجتماعية واللغوية والإنسانية والوجود حول مسألة ما بعد عالم الشهادة، وما دام الأمر يتعلق بأمر غير مرئي لا ينفى وجوده، فإنَ أبا العلاء المعري نحا بها منحى غريبا ملغزا يغري الباحث أن يبحث في ثناياها، وخاصة أن الرسالة لا تعتمد على الإفصاح المباشر، اللّهمّ إذا استثنينا الأمور اللغوية فإنها مسائل موجودة في مضان الكتب التراثية من خلال الخلافات النحوية والصرفية بين مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة.

إذن فلا بد من وجود منفذ لتحريك هذه الأفكار المصقولة بالتجربة والحيرة والقلق وسوء الظن، وهذا ما يسمح بقراءتها قراءة تأويلية، وقبل هذا وذاك، فما هي معالم هذا التأويل وضوابطه والتي تسمح بتقديم قراءة استكشافية لرسالة الغفران لا تقف عند حد المصرّح به؟

---

[1]- ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج1، ص 328-334.

الفصل الاول:

التأويل حدوده وضوابطه

أولا: الجذر التاريخي والاشتقاقي للتأويل

ثانيا: التأويل اصطلاحا

ثالثا: التأويل والقراءة والتفسير

رابعا: أهم النظريات التأويلية الكلاسيكية والحديثة

خامسا: آليات التعضيد التأويلي عند إمبرتو إيكو

إنّ الحديث عن بعض المفاهيم ضمن دائرة التأويل يستلزم معرفة التطورات التاريخية والاختلافات الطبيعية والتطورية المرتبطة به.

أولا: الجذر التاريخي والاشتقاقي للتأويل:

تشير كلمة الهيرمينوطيقا* في أصلها اللاتيني(Hermeneutiké) إلى"فن التأويل"[1]، أما الكلمة في أصلها الاشتقاقي فقد جاءت من تلك العمليات التي كان يقوم بها الإله"هرمس" عند ظهوره وغيابه، ووقوفه على العتبات والتخوم والأخاديد في الأماكن الظاهرة والخفية "بين نصفه الإلهي ونصفه البشري إذ كان يتخطّى الحدود، ويحاول معرفة ما يدور في خلد الآلهة ويتوسط بينها، وبين غيرها من البشر، إنه الومضة المفاجئة السارة والحزينة في فك الرموز والمستغلقات.[2] فظهوره لم يكن دائما علامة بهجة لأنَه قد يقود الأرواح إلى العالم السفلي، وهذا الأمر بعينه ينطبق على اللغة والكلام؛ فالكلمات قد تبشر وتحزن وقد تكشف وتخفي بالقدر نفسه، وفي هذا يقول عادل مصطفى: « ومهما تكون شكوكنا حول صحة الإيتمولوجية بين الهرمنيوطيقا وخصائص الإله هرمس؛ هي صوابٌ مؤكدٌ ويقينٌ لا شك فيه فالهرمينوطيقا هرمسية قلباً وقالباً من حيث هي فن الفهم وتأويل النصوص»[3] فحسب هذا التفسير فإنَ العلاقة القائمة بين هرمس ووظيفة المؤول هي الرحلة بين عالم غامض "النص" وآخر واضح "عالمنا" بين ماهو مبطن وظاهر جلي فعملية استخراج الدلالات مهمة تاريخية

---

* تجدر الإشارة إلى أنني استعمل التأويل كمصطلح يشمل كل من الهيرمونطيقا والهرمينوطيقا، ذلك لأنه أقرب إلى الدلالة على البحث في أهدافه مادام أنني أبحث عن المعنى الخفي وما تؤول إليه رسالة الغفران، كما أن صاحب النظرية المعتمدة أمبرتو إيكو يستخدم مصطلح التأويل على غيره من المصطلحات الأخرى، ولذا أوردت المصطلحات في مضانها كما وردت في استعمالات أصحابها حتى لا نبخس الناس أشياءهم؛ ويبقى المعنى القائم في النفس هو البحث عن المسكوت عنه في ثنايا مضامين رسالة الغفران.

[1] – بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2008، ص13؛ وينظر أيضا: نبيهة قارة، التأويل والفلسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1،1998، ص05. وينظر أيضا: إبراهيم أحمد والزاوي حسين، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009، ص97.

[2] – ينظر: ديفيد كوزنز هوى، الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص13.

[3]- عادل مصطفى، "فهم الفهم"، مدخل إلى الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، دار النهضة العربية ط1، بيروت، لبنان، 2003، ص18.

واستكشافية كما يؤكد هذا على أنَ العمليات التأويلية الأولى بدأت نشأتها في الأوساط الدينية، وفي هذا يقول حامد أبوزيد: « مصطلح الهيرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني»[1] لكن وبالنظر إلى وظيفة المؤول في التصوير الهرمسي القديم نجد أنه كان يقوم بأدوار تعبيريه وتفسيريه، وكمترجم للغموض المنبثق من قراءة النصوص وذلك « باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة تنتمي إلى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له الهيرمينوطيقي »[2] وباختصار شديد فإنَ العمليات التأويلية (الهرمسية) تؤدي إلى خلخلة المبادئ الرياضية العقلية، التي تعتمد مبدأ التجريب والتعليل السببي والقياس الكمي الخاص بالعلوم التجريبية، وهذا تقويض لمبادئها « الفردية(مبدأ الهوية)« مبدأ الثالث المرفوع»«مبدأ عدم التناقض» »[3] فقد تتحول العلاقات في المجال الإنساني من "أ" إلى "ب" و من "ب" إلى" أ" حتى وإن تناقضت القضايا رياضيا، فالتفاسير تبقى صحيحة ولهذا قد يسبق السابق اللاحق، والسلسة الزمنية تنشأ من علاقات الذهاب والإياب، فقد لا يبرهن عن الفكرة بشكل رياضي صحيح لكن هذا لا يعنى عدم حصولها وانتفائها، إذن يجسد هرمس صفة تخطي الحدود و تجاوز الحواجز ففيها نعثر على نفي لمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض، وكذا مبدأ الثالث المرفوع حيث تتعدد التأويلات وتصبح كلها ممكنة فهي كائنة ولا في الآن نفسه، وهي خاطئة أو صحيحة، لهذا تفقد الرّسالة عند الهرمسيين صفتها الإبلاغية التواصلية، ويتحول مسرح العالم كله إلى ظاهرة لسانية و يحرم اللسان في الآن نفسه من أية سلطة إبلاغية[4].

---

[1] – حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2001 ص13.

[2] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص24.

[3] – أُومبرتو إيكو، التأويل بين السيمائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2004، ص14.

[4] – ينظر المرجع نفسه، ص34.

ثانيا: التأويل اصطلاحا:

حسب "شلايرماخر"(schleimacher) التأويل هو:« فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم»[1] وبهذا نلاحظ أنَ التحول الذي طرأ على الهرمينوطيقا هو انتقالها من المؤلف ودلالة كلماته إلى المتلقي وطريقه فهمه فالمجال الذي دعمه التأويل هو فتحه لفعل القراءة المتعددة أمام المؤولين لممارسة نشاطاتهم القرائية، وفي هذا يقول محمد باري: « التأويل فعل قرائي يروم بناء المعنى»[2] وهذا الفعل يستند إلى أدوات ومرجعيات وقواعد نصية وتفاعلية مع ثقافة القارئ ضمن دوائر صغرى وأخرى كبرى، فعملية الفهم والإفهام تتمّ عبر وسائط لغوية ونحوية ودلالية امتدادية نحو السّياق الذي يؤطر النّص ومكوناته الدلالية وثقافة القارئ، وفي هذا يقول عبد الله العروي:« تستلزم العملية التأويلية معاشرة واستئناسا ثم استنباطا ثم مقايسة تتعاون فيهما قوتان ذهنيتان: الذوق والعقل»[3]، ويبقى هنا أنَ نشير إلى أن قضيه التأويل في التراث العربي نجدها بصفة عامة قد فهمت على أساس الرجوع إلى الأصل أو ما يؤول إليه الفهم عبر ثنائية الظاهر والباطن، كفعل تدبري وإصلاحي لظاهرة الألفاظ المقروءة والبحث عن معانيها المتخفية، ويكفي أنْ ندلّل بما عبّر عنه الفيلسوف "ابن رشد" عن التأويل باعتباره « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في البحوث من تسمية الشيء بشبهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[4] وهذا التعريف يؤكد تعددية الدلالة والفهم، لأنَ اللغة تستعمل المجازات والاستعارات في نقل الحقائق والتصورات شريطة أن يكون التدليل قائماً على قرائن سياقية ونصية[5]، ومما يدعم هذا الرأي ما ذهب إليه

---

[1] – رينر روكلتز، تحولات التأويلية، مجلة الفكر والعربي العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد9 1990، ص50.

[2] – محمد بازي، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2010، ص21.

[3] – عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1992 ص314.

[4] – ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف مصر ط2، (د ت)، ص32.

[5] – ينظر: الحبيب شبيل، من النص إلى سلطة التأويل، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، بيروت لبنان، العدد89/88،1991، ص91.

الجرجاني في بيان معنى التأويل باعتباره في الأصل: « الترجيع وفق الشرع أي: صرف اللفظ عن معناه الظاهري إلى معنى يمثله»[1]، وآخر ما أمثل له في هذا الجانب هو قول عبد اللطيف محفوظ:« يحاول التأويل، بوصفه فعلا ذهنيا، إدراك المعنى حين يكون خفيا وملتبسا، أو توجيه الأكثر مناسبة للسياق والمقام، حين يكون الدليل المدرك متعدد المعاني»[2].

ومما يمكن الخروج به من خلال التعريفين الاشتقاقي والاصطلاحي الملحوظات الآتية:

- إنّ الاهتمام بوضع قواعد تعمم المؤول في فهم النصوص المقدسة،كانت من أولويات الممارسة التأويلية.
- إنّ التحول والتركيز على عملية الفهم في العملية التأويلية هو لب الاهتمام بدور (المؤول) وكيفية تجدد لحظات فهمه، فالتأويل « هو فن الفهم، بل فهم الفهم كما يذهب إلى ذلك أرباب التّأويل المعاصرين»[3] فالتأويل هو إعادة تعريف الأشياء ومن ضمنها إعادة بناء الحقائق وكيفية تصورها، وإقامة علاقات جديدة بين الذات والمواضيع المدروسة، وبه تتعدد الدلالة وتتكون الاختلافات والفوارق .
- إنّ التأويل ممارسة وفن يحتاج إلى« علم ودراية تستفاد من معرفة اللغة وأساليبها وهو ما يمكّن المؤول من ترجيح أحد معاني اللفظ على المعاني الأخرى واستنباط المعاني الخفية»[4].
- لكنْ ما العلاقة بين القارئ والنّص والتّأويل؟ وهل كل قراءة هي قراءة تأويل

ثالثا:التأويل والقراءة والتفسير:

أ- علاقة القراءة والمتلقي بالتأويل:

إن نظرية التلقي والقراءة لهما علاقة بالتأويل، من حيث إنّ هذه النظرية تقوم بالاتكاء على القارئ، وعلاقة القارئ تتحدد بالنص عبر مساره التأويلي، ولهذا كانت القراءة شرطا

---

[1] – علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني، التعريفات، تحقيق نصر الدين تونسي، مصر، ط1،2007، ص90.

[2] – عبد اللطيف محفوظ، التأويل في النقد الأدبي العربي المعاصر، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، العدد425، 2000، ص11.

[3] – علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويليه في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط2، 2007، ص15.

[4] – حسن حامد الصالح، التأويل في القرآن الكريم، دراسة دلالية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص17.

ضروريا للتأويل،« فالعلاقة توافقية بين القراءة والقارئ والمقروء وتأويلات»[1] فالقراءة من المنظور النقدي المعاصر ترتبط بقدرة الأثر الأدبي على فرض عدة دلالات والترجيح بينها، وبذلك فقراءة النص الأدبي لا تستغني على الإطلاق عن التأويل، ولعلّ قدرة النص الأدبي على الاستمرارية والتعددية هو العلامة الصحيحة في الكشف عن المعاني المتخفية، وهذه هي خلاصة التأويل ومحصلته[2]، وفي هذا يقول بول ريكور:« أنْ نقرأ يعني بافتراض أكثر عمومية أنْ ننتج خطابا جديدا وأن نربطه بالنص المقروء ويُكشف هذا داخل التكوين الداخلي للنص ذاته قدرة أصيلة على استعادة الخطاب لذاته بشكل متجدد، وهي التي تعطيه خاصيته المفتوحة على الدوام، والتأويل هو هذه النهاية الفعلية لهذا الارتباط وهذه الاستعادة المتجددة»[3] فالتأويل يكون مبني على معطيات نصية وآنية، حيث إنَ قابلية النص لقراءات متعددة وقابليته للإنتاج الدلالي هي المنطقة التي يشتغل عليها القراء والمؤولون[4].

إنّ نظرية التلقي كالنظرية التأويلية تلتفت التفاتا كبيرا للمتلقي(المؤول) وتوليه عناية خاصة لأنه أصبح أحد أهم العناصر العملية الإبداعية إنْ لم يكن أهم عناصرها على الإطلاق[5] وعلاقة المفسر بالنص هي نقطة البدء عند فلاسفة الهرمينوطيقا.

وما يمكن أن نقوله في الأخير بشأن التعامل مع النصوص وقراءتها كما يقول تودوروف:« ففي الفهم العادي لمصطلح القراءة نجد هناك نمطين من القراءة ؛ قراءة خطية تهتم بفك ألغاز الصيغة الخطية المكتوبة وقراءة عمودية يتم فيها اختراق أفقية المنطق الخطي نحو منطق عمودي يقصد فيه إدراك الدلالات المنطوقة والمتوارية في ثنايا المكتوب وبفضل هذه القراءة العمودية تخترق طبقات المقروء»[6].

---

[1] – فاطمة البريكي، قضية التلقي في النقد القديم، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2006، ص39.

[2] – ينظر: عزيز عدمان، إشكاليات التأويل بين التراث العربي الإسلامي والنظريات الحديثة، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف عبد القادر فيدوح، جامعة الجزائر، 2000، ص383.

[3] – بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة عبد الحق منصف، مجله العرب والفكر العالمي، مركز القومي، بيروت لبنان، العدد3، 1988، ص47.

[4] – ينظر: عزيز عدمان، إشكاليات التأويل بين التراث العربي الإسلامي والنظريات الحديثة، ص383.

[5] – ينظر: فاطمة البريكى، قضية التلقي في النقد القديم، ص40.

[6] – ترفيتان تودوروف، القراءة كبناء، ترجمة محمد أديون، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي العربي بيروت، لبنان، العدد 61/60، 1989، ص106.

يؤدي بنا هذا إلى الإشارة إلى نوعية العلاقة القائمة بين التفسير والتأويل والفهم والتفكيك؟ وهل هي مدلولات لمعنى واحد؟ أم ثمة فروق جوهرية بين هذه المصطلحات واستعمالاتها؟ وهل كل قارئ مؤول؟ أم أنه مفسر؟

ب- التأويل والتفسير والفهم والتفكيك.

توجد الكثير من المصطلحات المتقاربة والمتداخلة بين أعلام التأويل الكلاسيكيين والمحدثين فهناك من يدمج هذه المفاهيم جميعا في الممارسة التأويلية، وهناك من يفرق بينها تفريقا كاملا، فمثلاً شلايرماخر يقصي التأويل ويضع الفهم في مركز الممارسة التأويلية، على أساس أن التأويل يبحث في المعنى الحرفي أو المجازي في حين أنَ المطلوب هو فهم الآخر في غيريته [1] فعندما نقرأ نصا نحاول أن نتسرب إلى حياة الآخرين، وفي هذا يقول بومدين بوزيد:« التأويل نشاط فني يخص كل فهم لخطاب أجنبي»[2] فالتأويل يرتكز على الفهم، بينما يذهب ديلتاي إلى القول بأنّ التأويل شكلٌ من أشكال الفهم وحالة جزئية منه ويميز بينهما وبين التفسير تمييزا كاملا « إنّ التفسير في نظر ديلتاي هو المنهج العلمي المناسب الذي تتميز به المدارس والعلوم الوضعية، في حين يشكل الفهم جوهر العلوم الروحية» [3] ونجد ديلتاي يعتبر التفسير نموذج للعلوم الطبيعية، استعارته المناهج الوضعية بغرض توظيفه في حقل العلوم التاريخية، في حين ينحدر التأويل من الفهم ويتعلق بالعلوم الفكرية « فالتأويل يتعارض مع التفسير... ولم يكن سوى حالة من حالات الفهم الذي هو حسب ديلتاي انتقال وتسرب داخل نفسية الآخرين، نقصد بالفهم العملية التي بواسطتها نعرف شيئا ما، عبر الرموز المحسوسة للإرث الثقافي التي تجعلها متجلية وتكثفها»[4]وهذا ما أكده فولف:« يهدف فن التأويل إلى فهم أفكار الآخرين وتفسيرها عبر علاماتهم، فالفهم يحصل عندما تستيقظ

---

[4] – ينظر: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ص18.

[2] – بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي، ص14.

[3] –ينظر: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ص 18.

[4] – بودومة عبد القادر، إشكالية التأويل بين فوكو وريكور، مجلة الفكر العربي والعالمي، مركز الإنماء القومي العربي بيروت، لبنان، العدد 38، المجلد العاشر، 1999، ص81.

التمثَّلات والإحساسات في نفس القارئ وفقا للنظام، والعلاقة القائمة في نفس المؤلف»[1] فاستيقاظ علامات الكاتب في نفسية المؤول هو ما يمكنه أن يسبر أغوار النص ومعانيه الخفية وهذا الإدراك يتم بعملية التمثل، لكن بول ريكور يرى « أنّ التفسير لم يعد رهين العلوم الطبيعية، وإنما أصبح آلية جامعة تطبق على النماذج الألسنية، يأخذ ريكور هذه الثنائية في طابعها الجدلي وفق القاعدة ، نفهم لكي نفسر ونفسر لكي نفهم، أو بالأحرى نفسر أكثر لنفهم أكثر»[2] والحقيقة التي يمكن أن نفهمها من هذا الكلام أن التأويل هو نمط في الوجود وليس نمطا في المعرفة، وبهذا يصبح التأويل عند بول ريكور « كشف العلاقات الضمنية بين الفهم والتفسير»[3].ولهذا نفسر العلاقات الداخلية للنص ونحدد بنياته الخاصة ثم نؤوله بعدها نمنح هذه العلاقات والبنيات دلالة معينة، أما غادامير « فإنه يقر وجود ثلاث مراحل في العملية التأويلية هي؛ الفهم والتفسير والتأويل كجزء لا يتجزأ من العملية التأويلية»[4] فنحن لا نستطيع التفسير دون فهم، فنفسر بعد فَهْمِنا لبنيات النص ولا يتوقف عمل المؤول في مجرد استخراج دلالة النص، وإنما بتفاعل الذات القارئة مع النص، وتطبيق ما نكون قد فهمناه في حياتنا بتعديل أو تغيير أو إبداء رأي مخالف حول ما تأولناه، أما هيدغر فإنه يجعل الفهم أساس ومركز فهم الإنسان لكينونته بالارتباط بفكرة الزمن وتغيره وأما "جاك دريدا" فإنه يبين أن النص لا يحتوي على معنى، والفهم كل الفهم أن نكشف عن شروخاته وتناقضاته وبيان قراءة الاختلاف، وهذه هي نهاية الالتقاء بين التأويل والتفكيك من حيثُ تعدديةُ المعنى وأرجاؤه، وفي هذا المجال يمكن أن نكتفي بما جاد به فهم علي حرب فيما يتعلق بالفروقات بين التفسير والتأويل والتفكيك، التأويل هو« صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنه انتهاك للنص وخروج بالدلالة، ولهذا فهو يشكل إستراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، وبه يكون الابتداع والتجديد أو الاستئناف وإعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنَّه

[1] – بودومة عبد القادر، إشكالية التأويل بين فوكو وريكور. ص 81

[2] – شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2002، ص70

[3] – المرجع نفسه.

[4] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ص19.

يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه»[1]، فيبدو أن المشكلة التأويلية تتبين في فكرة الاستعمالات المتعددة للنص، لكن تبقى لبنيات النص أثرٌ في عملية التأويل اللّهم إلا إذا أردنا ليّ عنق النص وعجنه وبالتالي نجعله مستجيبا لقراءتنا وهذه القراءة نجدها كثيرا عند أصحاب الاتجاهات الإيديولوجية فهم لا يكتشفون من النص إلا القشور، فهم في رأى علي حرب من يقومون بالكشف« عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالبا ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء، وهو لا يقتصر على أهل المذاهب والديانات، بل يشمل أيضا أصحاب الأدلوجات الحديثة، فالماركسيون على سبيل المثال يتعاملون مع نصوص ماركس بمنطق الشرح والتفسير، ولهذا يشكل التفسير إستراتيجية المماهاة والمحافظة، ولكن المأزق أن كلام المفسر لا يتطابق مع النص المراد تفسيره»[2] أما التفكيك فـ « يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته، به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبئ، بل بوصفها مواداً يجرى العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة والمعنى ولهذا فإن التفكيك لتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله وما يستبعده ويتناساه، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات»[3].

ما يمكن أن نخرج به من هذه الاختلافات هو:

- إنّ الممارسة التأويلية قد تستعمل فيها كل الآليات للكشف عن الثغرات والفجوات التي يأتي المتلقي لإكمالها والبحث في ممكناتها.
- إنّ العملية التأويلية عملية معقدة قد تمر بعملية مثلثة؛ فهم وتفسير فتأويل فالمحصلة النهائية هي القراءة المثمرة، والتي تقوم بعملية تصورية للآفاق بالتحام آفاق النص مع آفاق القارئ للتمييز بين الحقيقة والمنهج والظواهر واستثمارها في حياتنا.

لكن يبقى السؤال المطروح: هل الصرح النظري والمعرفي الذي أنطلق منه أعلام التأويل يبقى نفسه، وكيف تمّ تجاوزه أو تطويره؟ مادامت الحقيقة تقوم على حركة لولبية

---

[1] - علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005 ص22.

[2] – المرجع نفسه، ص21.

[3] – المرجع نفسه، ص22.

تكسر العمود الزمني في معرفة الحقائق، كما لا تعرف اليقين الثابت خاصة في مجال علوم الروح التي بنبي معظمها على التجارب الخاصة و التي قد تصير حقيقة جماعية في يوم ما.

إنّ وجهات النظر حول بعض المفاهيم الإجرائية والتطبيقية، كانت تزيد وتنقص بحسب مفهوم التأويل – من البدايات حتى النضج– ولهذا سأركز على أهم النظريات التأويلية.

رابعا: أهم النظريات التأويلية الكلاسيكية والحديثة:

ونمثّل لها بـ:

أ- شلايرماخر* :

يمثل المفكر الألماني شلايرماخر الموقف الكلاسيكي للهرمنيوطيقا، ويعود إليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون بذلك علما "فنا"، وبالتالي فهو من انتقل بها من دائرة الخاصة إلى دائرة الفهم العامة[1]، وبالتالي أصبحت النظرية تخص الفهم، وتتأسس نظريته على جانبين:

- **التأويل النحوي:**

كل خطاب معطى هو منطلق من جو لساني جماعي للكاتب والجمهور الأصلي، أي الاعتماد على الخصائص الثقافية التي أنتجت الخطاب، وجوهر التفسير يدعو إلى القراءة التقنية للخطاب، ليس من بداية اللغة كنسق فقط، ولكن من خلال الفرد الذي يبني الخطاب أي الجزء الذي يؤسس الكل.[2] فالنقطة الأولى التي ينبني عليها التأويل هي الدوران في جزئيات النص وربطه بالجماعة اللغوية التي ينتمي إليها، وعليه يتم بناء الفرضيات التأويلية والتي تكشف الدلالات الخفية فيه وكلما تمَ تصحيح التخمينات والتماس لها خلفية فعلية من النص كلما كانت الموضوعية للدلالات أقرب وأصح.

---

* فريدريك شلايرماخر: (1767– 1834) فيلسوف مثالي ولاهوتي ألماني، عمل أستاذا في جامعة برلين التي شارك في تأسيسها إلى جانب همبولت عام 1797 ،اشتهر بتدريسه للفلسفة اليونانية وتاريخ الفلسفة و الهرمينوطيقا، حيث يعد الأب الروحي للهرمينوطيقا العامة، وهو المترجم العمدة لأفلاطون إلى الألمانية

[1] – ينظر: بومدين بوزيد، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي شلايرماخر وديلتاي، ص20.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص82.

- **التأويل السيكولوجي:**

فالأمر هنا يتعلق بذاتية المتكلم، وما دامت اللغة قد نسيت يصبح الكلام العنصر الخادم للذاتية، ويعتبر هذا التأويل إيجابيا لأنه يفعَل الفكر الذي ينتج الخطاب.[1] ومعنى هذا أن إجراء المقارنة بين معاني كلمات عند الجماعة اللغوية والطريقة التي استعمل بها المؤلف النص هي ما يمكننا من تأسيس الدلالة، إذن هناك جانبان في العملية التأويلية عند شلايرماخر، جانب موضوعي يشير إلى اللغة وهو المشترك الذي يجعل الفهم ممكنا وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة،وفي هذا يقول حامد أبوزيد: « هذان الجانبان الموضوعي والذاتي أو اللغوي والنفسي بفرعيهما التاريخي والتنبؤي يمثلان القواعد الأساسية والصيغة المحددة لفن التأويل عند شلايرماخر وبدونهما لا يمكن تجنب سوء الفهم، إنَ مهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل حتى أحسن مما فهمه مؤلفه»[2] وهذا يدل على أن غاية شلايرماخر هي« أن يِفهم المُؤلَفُ أحسن من فهم المؤلف نفسه»[3] والقارئ لنتائج التأويل الذي خلفه شلايرماخر يجده يستعمل مصطلحات تؤكد ضرورة تقمص شخصية المؤلف ونصه بغية فهمه، بل فهمه أحسن مما فهم نفسه ومن بين هذه المفاهيم "التغلغل العاطفي" "والتعرف النفساني" و" التوحد بروح الكاتب" و"الإحساس بالآخر" وكذلك "التجربة المعيشة والتجربة الحية وتجربة الحياة[4] إن شلايرماخر كان يبحث عن نوع من المطابقة بين القراءة التأويلية والنص المنتج، وهذا في إطار فهم المؤلف في كُليَته، إننا بحق نخلق ما يعرف بالدائرة التأويلية التي تعني أن عملية فهم النص ليست غاية سهلة نحن ننطلق من أي نقطة شئنا في النص لكن ضرورة أن نعدل في تصوراتنا حسب المادة الخام للنص، لقد أخذ شلايرماخر في اعتباره من أجل النظرية التأويليّة؛ الفهم النحوي لأنواع العبارات والصّور اللغوية الثقافيّة التي يعيش فيها المؤلف، وتفكيره مشروطٌ بها ومتعيّنٌ بوساطتها، ثم الفهم الفنّي أو النفسي لذهنية المؤلف الخاصّة أو لنبوغه الخلاّق، وهو في

---

[1] – ينظر: بومدين بوزيد، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي شلايرماخر وديلتاي ، ص83.

[2] – حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص22.

[3] – رينر روكلتز، تحوّلات التأويلية، ص49.

[4] – ينظر: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ص29.

هذين المحورين يتبع المفكّرين الرومانسيين، الذين يَرَوْن أن أسلوب تعبير الفرد، على الرغم من أهميته وقراءته، يعكس روحيةً أو إحساساً ثقافياً أوسع.

إنّ ما يؤخذ على تأويلية شلايرماخر هو التخلي عن أفق القارئ وتاريخيته لصالح النص ومؤلفه، وهذا بغرض تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية، والتي كانت تمثل همّ شلايرماخر في وضع قوانين عامة تعصمنا من سوء الفهم، كما أنّ المعرفة التاريخية والمعرفية بين النص والقارئ لا يمكن ردمها، لأنّ التجرد الكلي للقارئ من الأحكام المسبقة أمر من المستحيل؛ وعلى الرغم مما يؤخذ على شلايرماخر فإنه يعد بحق من خلَص التأويل من سلطة المعاني والدلالات التي كانت تفرض على القارئ إلى التركيز على عملية الفهم ودراستها.

ولهلم دلتاي [*] (w.Dilthey)

كان ديلتاي يريد أن يبني أساساً علمياً، يمنح نتائج العلوم الإنسانيّة قدراً من الاعتبار مساوياً لقدر العلوم الطبيعيّة؛ فانطلق من فكرة الاستقلال الابستمولوجي للعلوم الروحية فأرضية العلوم تقوم على "الشرح" في العلوم الطبيعية "والفهم" في علوم الروح وانطولوجياً العلَمان مختلفان ولكل خصوصيته، ومن هنا تجاوز الثنائية الميتافيزيقية بين الروح والطبيعة والمادة الموروثة عن ديكارت وكانط التي حاولت نقل المناهج الطبيعية إلى علوم الروح.[1] فالتأويل أصبح عنده «أساس لكل العلوم الروحية أي كل العلوم التي تهتم بتغيير تغيرات الحياة الداخلية للإنسان، إيماءات، أفعال، قوانين فن، أدب...لقد اعتبر ديلتاي الخبرة العيانية وليس التأمل النظري هي البداية في العلوم الروحية»[2]ولهذا فحياة العلوم الإنسانية نخبرها وعلوم المادة نعرفها، فالفرق واضح بين طبيعتهما.

ولهذا فهو يقر بـ:

- أن كل ما يخلقه الفكر قابل في نظره للفهم، ويبدو مألوفا بالنسبة إلينا ولأننا نتشارك في سيرة الحياة نفسها، فنحن قادرون على فهم تغيرات الحياة المختلفة مهما

---

[*] ولهلم دلتاي: (1833–1911) مؤرخ وفيلسوف ألماني ينتمي إلى تيار فلسفة الحياة درس بجامعة هيدليرج اللاهوت ثم انتقل إلى جامعة برلين و حصل على الدكتوراة عام 1864، من أهم مؤلفاته العالم الروحي و نظرية رؤية العالم، نقد العقل التاريخي .

[1] - ينظر: بومدين بوزيد، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي، ص93.

[2] - المرجع نفسه، ص94.

كانت هذه التغيرات ومهما كان مصدرها[1]، لقد كان هدف ديلتاي هو تشييد مناهج للوصول إلى تأويلات "صائبة موضوعيا" لـ "تغيرات الحياة الداخلية"[2] فالخبرة المعاشة التاريخية الملموسة هي نقطة البدء لأي نظرية في علوم الروح، فالإنسان كونه كائن تاريخي ولغوي لا يوجد خارج الحياة فالأفكار تعرف كامتلاء خبروي من صميم الحياة « لأننا ندرك ونفكر ونفهم في ضوء الماضي والحاضر والمستقبل ووفقا لمشاعرنا ومطالبنا والتزاماتنا الأخلاقية من الواضح إذن لابد أن نعود إلى الخبرة المعاشة، وإلى الوحدات ذات المعنى كما هي موجودة في الخبرة المعاشة» [3] يفترض ديلتاي تطابقا أساسا بين الأفراد(وحدة، هوية)، فالفهم يرتكز على وحدة مشتركة « تربط الذي يعبر بداخلها عن نفسه بالذي يفهم»[4]وفي هذا يرى "بول ريكور أن النظريات الرومانسية في التأويل ولاسيما عند ديلتاي وشلاير ماخر، قد حاولت إحداث مطابقة وتماهٍ بين التأويل ومقولة الفهم، وعرفت الفهم بأنه التعرف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصيل، وقد فرضت الأولوية التي منحت لمقاصد المؤلف والمستقبلين أن يكون الحوار نموذجا لكل موقف فهم وبالتالي تظل التأويلية محصورة في إطار نزعة نفسانية، حتى وإن لبست لبوس حوار بين الذاتيات المتفاعلة، ففهم النص إذاً هو حالة خاصة من الموقف الحواري الذي سيحس فيه شخص ما لشخص آخر سواه.[5]

ب- التأويل الظاهراتي: (هوسرل)

إنَ القيمة البالغة لفلسفة هوسرل تكمن في كونه عدل في نظرية المعرفة، فرد الاعتبار إلى فكرة المقصدية والذاتية في إدراك الظواهر، ووجد أنّ ما تدعيه بعض الفلسفات كالوضعية التجريبية والعقلانية من موضوعية هو محض ادعاء، فالموضوعية هو أن المعنى لا يتكون في التجربة أو الحساب أو المعطيات أو القيم السابقة بل إنه ينشأ في الشعور المحض أي أن المعنى هو خلق آني مرتبط بلحظة وجودية، وهذا يعني أننا لا نعرف

---

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ص34.

[2] – عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا(نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، ص78.

[3]– المرجع نفسه، ص82.

[4]– روبنر روكلتز، تحوّلات التأويلية، ص56.

[5] – ينظر: بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط2، 2006، ص53، 54.

الظاهرة (الشيء) من خلال ما تعطينا إياه من قيم وأحكام ومعاني سابقة، وإنما من خلال شعورنا القصدي تجاهه[1]، وسنقف عند أبرز المفاهيم الظاهراتية المؤثرة في اتجاه جمالية التلقي، ويبدو مفهوم "التعالي"هو النواة المهيمنة في الفكر الظاهراتي وقصدية هوسرل، أنَ المعنى الموضوعي ينشأ بعد أن تكوَن الظاهرة معنى محضا في الشعور، أي بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية المادية إلى عالم الشعور الداخلي الخالص[2] فالمعنى هو خلاصة الفهم الفردي الخالص، والمفهوم الثاني هو المفهوم "القصدية" أو" الشعور الخالص" أو الآنية، ويرتبط ذلك بدراسة الشعور الخالص وأفكار القصدية باعتبارها مبدأ كل معرفة[3]، وثالث هذه المفاهيم هو مفهوم "الإرجاء" أو "الوضع بين قوسين" ويعطينا هوسرل مثالا على ذلك المتمثل في تفتح زهرة الكاردينا، فيقول إنني عندما أتأمل هذه الظاهرة في هذه اللحظة أقوم بإقصاء أو إرجاء الأفكار التي تفسر هذه الظاهرة تفسيرا ماديا وطبيعيا وأركز شعوري على الظاهرة التي تكونت من وعي أو عملية(التفتح).... وأرجئ عمليات الانبهار وما يرافقها؛ أي أنني في فعلي هذا قد عاينت المعلومات الأساسية للظاهرة بالتركيز عليها والتي علقت في شعوري بوصفها بنية دالة، أو أن هذه الدلالة هي المعنى الموضوعي لأنَه المعنى الخالص الناشئ من خلال علاقة شعورية خالصة ابتعدت عن المعطيات والقيم السابقة، ومن هنا كان شعار هوسرل العودة إلى الأشياء نفسها[4] وهذا المعنى ما أخذه "انغاردن" تلميذ هوسرل وطبقه على المعنى الأدبي، فلاحظ أنَ عملية إدراك المعنى تنطوي باستمرار على بنيتين؛ ثابتة ويسميها نمطية، وهي أساس الفهم، ونمطية (مادية) وهي شكل الأساس الأسلوبي للعمل الأدبي، فالمعنى هو حصيلة التفاعل بين بنيه العمل الأدبي وفعل الفهم، ومع هذا تبقى الظاهراتية من أكبر الفلسفيات التي يشهد لها بتركيزها على الفهم، لأنها أحدثت ثورة في المجال الفكري، فهي تمثل إحدى قوى التحرر الكبرى، لأنها تركز على الفهم

---

[1]– ينظر: ناظم خضر عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 1997، ص76.

[2] – بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2001 ص34.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص35.

[4] – ينظر: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ص91، 92؛ ينظر أيضا: ناظم حضر عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص70.

لا على التفسير، ومن ثم فهي التي قد ساهمت في فتح الباب أمام عدد كبير من المشكلات الفلسفية المعاصرة لتبحث عن حل لها على يد العديد من أمثال الفلاسفة من أمثال "سارتر" أو "هيدغر"[1] .

ج- التأويل عند غادامير* : (Gadamer)

يحدد غادامير علاقة المؤوَل بالنص بقوله:« لا يحاول المؤول وبحضور نص ما تطبيق معيار عام لحالة خاصة، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية تماما متوارية في المكتوب المراد معالجته»[2] فالتأويل بحسب غادامير هو البحث عن شيء مختفي بين السطور، فهدفه هو كشف الحقيقة العميقة والأصلية التي يتضمنها النص بمعنى أن خلف ما قاله المؤلف في لغته إلى جانب ثقافته لابد من إيجاد ما كان يريد قوله لابد من البحث لتحقيق الحوار بين النص العقلي للمؤلف والمضمون العقلي للقارئ على الرغم من تباعد المكانين، من غير أن يفقد الحاضر أصله « تتعلق المسألة في الحقيقة باعتبار المسافة الزمنية كمؤسس لإمكانية إيجابية ومنتجه للفهم»[3] عملية التأويل هذه لا تنطلق من فراغ، وإنما من فروض راهنة وأخرى قديمة « بتحقيق الوعي من أحكامه المسبقة القديمة العهد، ومن افتراضاته الراهنة»[4] مما يحقق علاقة الانتماء التي تربطنا بالتاريخ أو التراث، على اعتبار أن الفهم هو« إجراء وساطة بين الحاضر والماضي وتطوير في الذات كل السلسلة المترابطة بالمنظورات التي يحضر عبرها الماضي ويتوجه إلينا»[5] وهذا لا يتحقق إلا بالاعتماد على فكرة "المسافة الزمنية" فليس «الزمن هو ما لا ينبغي لنا تجاوزه لإيجاد الماضي فهو في حقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل، وأين يتخذ الحاضر أصله ؟

---

[1] – ينظر: فريدة غيوة، أسس المنهج الظواهري عند ادموند هوسرل، مجلة التواصل، جامعة باجي مختار، عنابة الجزائر العدد4، جوان، 1999، ص210.

* غادامير : جورج هانس غادامير ولد عام 1900 بألمانيا، فيلسوف درس اشتهر بالبحث في الإرث الإغريقي في علوم الروح من أهم: مؤلفاته الحقيقة والمنهج والذي يوضح فيه طريقة التعامل مع نصوص العلوم الإنسانية

[2]– هانس غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل، ترجمة وتقديم شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية الدار البيضاء، المغرب، السنة الثانية، العدد 16، 1999، ص19.

[3] – هانس غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل، ص99.

[4] –المرجع نفسه.

[5] – المرجع نفسه.

فالمحافظة على هذه المسافة الزمنية بين الموضوع والمؤول هي التي تسمح بإمكانية فهم الموضوع وقراءته قراءة جديدة، حيث تكمن أهمية المسافة الزمنية عند غادامير في استبعادها لفروض غير صالحة وإظهارها لأخرى أكثر ايجابية تؤدي إلى الفهم الصحيح « فهذه المسافة الزمنية وحدها القادرة على جعل الحل للمسألة النقدية للهيرمينوطيقا أمرا ممكنا، بمعنى التمييز الذي ينبغي إقامته بين التصورات المسبقة الصحيحة التي توجه الفهم والتصورات المسبقة غير الصحيحة التي تكون سببا في عدم الفهم»[1] ويعطينا غادامير مثالا عن فكرة المسافة الزمنية وضرورة وضع الفروض المسبقة للظاهرة المدروسة، ففي رأيه لا يمكننا أن نرى في أحداث الحرب العالمية الثانية مجرد نسخة طبق الأصل تكررت عن أحداث الحرب العالمية الأولى، وإنما إدراك المعنى الأصلي لهذه الأخيرة؛ والتي هي في تحول مستمر وتتخذ أبعادا دلالية وقيما رمزية متباينة في الصراعات التي ميزت الإنسانية فالمؤول لا يعيش هذه الأحداث في القديم والماضي الذي يحاول أن يتملكه، ولكنه يستعين بتجربته الخاصة في إدراك وفهم هذه الأحداث « لا يمكن استنطاق الأشياء وإدراكها إلا بأنماط المعقولية ومشاريع الفهم وانتظار المعنى التي نشكلها حول جوهر الأشياء، لا إقصاء الذات والتصورات المسبقة ولا إعطاؤها الهيمنة المطلقة في تقويم الأشياء، يتموضع غادامير في أرضية نقدية مفادها أنّ الفهم المبلور والتصورات المسبقة المهيأة والمحررة ينبغي تصحيحها والوقوف إزاءها موقف النقد والتمحيص، حتى تلتئم مع وتلتحم حول الشيء الذي نتوخى فهمه وإدراكه»[2] وهي ليست ذات سموَ محدد، وإنما تتطور وفق حركة متصلة بالعالمية أو الثقافة الشاملة فالعالمية المطهرة بالزمن هي الخاصية الثانية المنتجة للزمانية فتحفة هذه الأخيرة هو الكشف عن جنس جديد من "الأحكام المسبقة" يتعلق الأمر بأحكام مسبقة غير جزئية ولا خاصة، وإنما أحكام تؤسس الأفكار الموجهة والمؤسسة للفهم الحقيقي وعليه، فعملية الفهم متغيرة بتغير الآفاق والتجارب مما يؤدي إلى المعنى ونسبيته.[3] إن التأويل الذي قدمه غادامير يضع الافتراضات المسبقة كطريقة في عملية الفهم، وحسن

---

[1] – هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ ،الأهداف ، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، ط2، 2006، ص20.

[2] – هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ ،الأهداف، ص20.

[3] – هانس غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل، ص97.

اختيار الافتراضات من شأنه مساهمته في تأكيد ذاتية القارئ واستقلالية النص« وتعبر الوظيفة الفعلية للتاريخ عن عمل ونشاط التاريخ كبعد أساسي مشكل ومكون وموجه لتاريخية فهم الذات وذاتية الفهم إنها بالأحرى نمط وجود وكينونة توجه وتقود مسار الوعي في رصد موضوعاته وتشكيل الفهم ليوجه الفهم بدوره مستويات الوجود وتجليات الحضور؛ تمفصل الوعي والوجود أو الفهم والهم»[1] وهكذا يكون التأويل عند غادامير من أهم أسسه الحوار الخلاق بين الذات والموضوع مشروط بالتاريخ و السياق والاستعمال ومنطق التصورات والممارسات وهذه الفاعلية هي التي تمكننا أن نفهم بنمط مختلف ونعيد وضع الحقيقة المكتشفة والمعنى المشكل على محك النقد والتمحيص « لأنّ اللغة بما حوار وتفاهم لا تقف عند حد ولا تسكن إلى حقيقة ودلالة معينة، بل هي ارتحال لا يستقر وصيرورة دائمة تؤطرها جدلية السؤال والجواب»[2].

د- بول ريكور[*] **: (Paul Ricoeur)**

عمل بول ريكور على وضع نظرية في التأويل تختلف عن تأويل غادامير التي لا تعير المنهج أي اهتمام، ومن ثمة تقع في الذاتية لا محالة، حيث وضع تأويلا جديدا يهتم بقواعد التفسير« فقد نشأ مفهوم الهرمينوطيقا (التأويل) في بداية الأمر عند تفسير النصوص الدينية، ومن بعدها النصوص الدنيوية، وهذا ما شكل الهرمينوطيقا كعلم لقواعد التفسير»[3] أما مهمة الهرمينوطيقا الأساسية هي « السماح لنص معين بأن يدل قدر المستطاع» [4] على اعتبار أن النص عبارة عن رموز، والرمز كما يحدده ريكور يحمل معنى أوليا وثانويا ومن خلال الأول يمكننا الكشف عن الثاني، ومن ثم بلوغ فائض المعنى فالدلالة الرمزية إذاً « مشكلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الأولية حيث تكون هذه

---

[1] – هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص21

[2] – المرجع نفسه، ص32.

[*] بول ريكور:(1913–2005)، فيلسوف فرنسي وعالم لسانيات معاصر ولد سنة 1913 وتوفي سنة 2005، من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في الحقل التأويلي، ومن ثم الاهتمام بالمنهج البنيوي، وهو امتداد لفرديناند دي سوسير يعتبر بول ريكور رائد سؤال السرد؛ أشهر كتبه : نظرية التأويل ، التاريخ والحقيقة، الزمن والحكي، الخطاب وفائض المعنى.

[3] – فريال جبوري غزول وحسن حنفي وآخرون، الهرمينوطيقا والتأويل، دار قرطبة للنشر، دار البيضاء،المغرب ، ط2،1993، ص93.

[4] – بول ريكور، البلاغة والشعر والهرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النخال، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، العدد16، 1999، ص114.

الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للدنو من فائض المعنى والدلالة الأولية هي التي تغطي الدلالة الثانوية بصفتها معنى المعنى »[1] ولكي نفهم هذا النص أكثر يقدم لنا ريكور مثالا حول رمزية فرويد على اعتبار أنَ المرموز له لا يفهم في إطار لغوي، وإنما في إطار لا لغوي أي ما يعبر عنه فرويد بالغريزة وما يتبعها من رغبات وميول، فهذه الحيرة تعبر عن نفسها من خلال وسائط مثل الحلم، فالحلم في ظاهره يعبر عن شيء وفي باطنه يعبر عن شيء آخر « وتحقق الرمزية الآن المرموز له حيث يوجد أولاْ في الواقع اللالغوي الذي يطلق عليه فرويد باستمرار الغريزة التي تلمس من خلالها ممثليها التفويضيين والعاطفين، إنّ هؤلاء الممثلين بتفرعاتهم يظهرون ويستترون في ظواهر المعنى التي تسمى الأغراض والأحكام والأساطير والمثل العليا والأوهام، إن قوة الرمز تنبع من كونه يعبر عن مكر الرغبة من خلال ثنائية المعنى».[2] فمن خلال الثنائية الرمزية يتمكن المؤول من الانفتاح على عالم النص وإدراك معانيه الممكنة المتعددة وهكذا تقوم «الرمزية – عندما تؤخذ على مستوى تحليلها في النصوص– بتفجير اللغة وعوض من انكفائها على ذاتها تتجلى وهذا ما يطلق عليه الانفتاح»[3] فالرمزية بهذا تمكن المؤول من القبض على المعاني الممكنة للنص والمساهمة في إنتاج فائض المعنى« فالتماهي بين الذات وذاتها مستحيل وفهم الذات يتوسطه تفكيك عالم الرموز والفضاء الثقافي،فتلتمس ذاتها أو تعي عالمها بهذا الاندفاع نحو عالم الأشياء و العلامات والرموز»[4] إن الفرق بين تأويل غادامير وتأويل ريكور، أن عدو غادامير هو المنهجية وعدو بول ريكور ليس الوعي المنهجي، وإنما هو ضد التأويلية التي لا تعتقد في المعنى تماما غير أن اهتمام بول ريكور منصب على إدراك المعنى، إذ يفترض أنَ العلامات والنصوص ترد دائما إلى نفسها بالاعتماد على التحليل المتأني ليتبين بأنَ النص يتحدث عن شيء، ومنه فهناك اختلاف بين غادامير وبول ريكور؛ فالأول يتكلم

---

[1] – بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص97.

[2] – فريال جبوري غزول وحسن حنفي وآخرون، الهرمينوطيقا والتأويل ، ص141.

[3] – المرجع نفسه.

[4] – شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، ص67.

عـن تأويليـه ظواهريـة، والثـاني عـن ظواهريـة تأويليـة، وهنـاك فـرق واسـع بـين الظواهريـة والتأويلية.[1] فمعنى هذا أن قراءة النص قراءة تأويلية تضع الحدود ولا حدود في الوقت نفسه.

خامسا: آليات التعضيد التأويلي عند إمبرتو إيكو*:

إن الانفتاح المفرط الذي أصبحت تمارسه القراءات المختلفة على النصوص ولّد تأويلات متضـاربة بلغـت درجـة التنـاقض فيمـا بينهمـا ، وهـو مـا أغـرى بعـض البـاحثين إلـى ضـرورة التميز بين التأويلات المناسبة للنص والتأويلات السيئة، والتي تمثل مجرد استعمال لها وفق أهـواء إيديولوجيـة أو شـعور خـاص لا تحكمـه ضـوابط بـدعوى انعدام وتشـتت المعـاني وهـذا مـرده إلـى أهـداف المـؤول المعلنـة أو غيـر المعلنـة[2] وفـي هـذا الإطـار المشـروع وضـع "إمبرتـو إيكـو" مشـروعة التـأويلي المعتـدل حيـث حـاول إيجـاد نـوع « من التكـافؤ بـين مقاصـد المؤلـف ومعطيـات الـنص ودور القـارئ»[3]، فرغم إيمـان هـذا الرجـل بانفتاحيـة العلامـة الدلاليـة إلا أنَ هذا لم يمنعه من محاولة تكييف جهوده قصد الحد من النمو اللوبي للعلامة والدلالات التي تـؤدي إلـى تغيـب المؤلـف والـنص، ومـن هنـا دعـى إلـى ضـرورة التفاعل بـين القـارئ والـنص

---

[1] – فتيحـة فـاطمي، التأويـل عنـد فلاسـفة المسلمين ابـن رشـد –نموذجـا– دار جـداول للنشـر والتوزيـع ، بيـروت، لبنـان، ط1 ،2011، ص45؛ نقلا عن:

Jean CRODIN : De Cadamer à Riecoeur –Peut- on parler d'une conception commune de l'herméneutique Gaelle Fiasse ، presses unviersitaires de france ،2008 ، P: 44 ،49.

* إمبرتو إيكو (Umberto Eco)، فيلسوف إيطالي، وروائي وباحث في القرون الوسطى، وُلد في يناير 1932، بأليساندرا (Alessandria) بالقرب من ميلانو، تحصل على الأستاذية في الفلسفة سنة 1954 بجامعة تورينو بأطروحة حول الجمالية عند توما الاكويني، تم نشرها سنة 1956 بعنوان المسالة الجمالية عند القديس توما الاكويني، وهو يعتبر أحد أهم النقاد الدلاليين في العالم، ويعد من أبرز المشتغلين في حقل السيمولوجيا فهو لم يدرسها فحسب، وإنما استثمر تجلياته وقوانينها في أعماله الأدبية، ولعل أشهر أعمال إمبرتو إيكو الروائية تتمثل في روايته المشهورة اسم الوردة؛ وقد اشتغل في روايته هذه وأقام عالما من الشفرات والعلامات باتجاه الانفتاح على طاقة التأويل والتأويل المضاعف على حد تعبيره، وكانت روايته قصدية إلى حد القصدية بدءا من العنوان الذي يسميه جاك دريدا ثريا النص وانتهاء بآخر مشهد منها، فحين سئل إمبرتو إيكو عن معنى العنوان أجاب: بأن اسم الوردة دلالة مفتوحة لقراءات مختلفة وربما لا متناهية كما يبين إحجامه عن تقييد القارئ بعنوان ربما يوجه اهتمامه نحو مظهر من الرواية دون آخر، اعتقادا منه أن العنوان يمثل جزءاً حيويا من بنية النص إلى جانب كونه مفتاحا تأويليا والعنوان في تركيبته التأويلية ينبئ عن عالم مكتظ من العلامات والشفرات.من بين أهم أعماله: القارئ في الحكاية ، حدود التأويل ، السيميائية وفلسفة اللغة.

[2] – عبد الكريم شرفي، عبد الكريم شرفي من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ص65.

[3] – حميد لحمداني، الخطاب الأدبي التلقي والتأويل ضمن كتاب من قضايا التلقي والتأويل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 36، الرباط، المغرب، ط1، 1994، ص10.

والحد من لا نهائية التأويلات الذاتية سواء في صورتها الهرمسية القديمة أو في صورتها المعاصرة [1]، وفي هذا الصدد يقول:

« إن النص المفتوح يبقى نصا يبعث قراءات لانهائية وهذا لا يعني أنه يسمح بأيَة قراءة ممكنة»[2]، فالعمل المفتوح في نظر إمبرتو إيكو هو العمل الذي يحتوي على إمكانات تأويلية هائلة، إنه كل عمل « يُكوّن حقل الاحتمالات التأويلية ويقترح سلسلة من الاقتراحات المتغيرة باستمرار ويكون مبنيا باعتباره كوكبة من العناصر التي تقبل مختلف العلاقات المتبادلة»[3] لكن هل معنى هذا أن كل تأويلات صحيحة؟ وعليه « إذا لم نستطع من هذا المنظور تحديد أحسن التأويلات، فإننا نستطيع على الأقل تعين التأويلات الخاطئة»[4] وبالتالي « إنني أعتقد أنه من الضروري معرفة ودراسة الكيفية التي تقرأ بها النصوص عند إنتاجها والكيفية التي تكون بها كل عملية وصف للبنى النصية بمثابة وصف لدينامية القراءة في حد ذاتها»[5] وبإدخال إمبرتو إيكو لعنصر القارئ فإنه بصراحة يرفض كل التيارات البنيوية التي لا تروم تماما الاهتمام بهذا المقولة الأداتية لأنها ترى أنَ المؤول ينفي الموضوعية عن بنية النص ويبقى المهم حسب إمبرتو إيكو أنَ الصراع مازال موجودا بين مقاربة تحاول أن تقيم نظرية للشفرة والكفاءة الموسوعية التي تسمح للغة في حالة تمأسسها أن تتنبأ بكل التجسيدات الخطابية الممكنة وكل الاستعمالات المتعينة في ظروف وسياقات محددة ومقاربة تحاول أن تنشئ نظرية لنواميس التوليد والتأويل ضمن التجسيدات الخطابية.[6] ومن هذا المنطلق يرى إمبرتو إيكو بأن النص هو المقياس الوحيد الذي يوحي بدلالاته المتعلقة به، وبعبارة أخرى فإنَ اقتراب التأويل من المعطيات النصية واستجابته لمنطقها اللغوي والدلالي هو علامة أو

---

[1]– ينظر فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، أفريقيا الشرق، دار البيضاء، المغرب، (دت)، 2003 ، ص14.

[2]- «un texte "ouvert" reste un texte et un texte suscité d'ifinies lectures sans pour autant autoriser n'importe quelle lecture possible» Umberto ECO : les limites de l'interprétation traduit par Myriem Bouztter ،1992 ، Edition Grasset، paris ، 1994 ، P 129،130.

[3]- Umberto ECO : l'œuvre ouverte ، tard par chartal Roux de Bé 7 eux avec le concours d'Andre (1) Boucourechliev ، ed du Seuil ، Paris ، 1965 ، P117.

[4]- « Si l'on ne peut dire quelle est la meilleurs interprétation d'un texte on peut dire lesquelles sont erronées » Umberto ECO ، les limites de l'interprétation ، P: 130.

[5]- «C'est pourquoi un teste doit être pris comme paramètre de ses propres interprétations».Umberto ECO ، les limites de l'interprétation ، P:130.

[6] – وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2008 ص31.

إشارة على صحة التأويل وفي هذا يقول: « ولهذا علينا أن نأخذ النص بصفته مؤشراً على تأويلاته الخاصة به»[1]

ولهذا يؤكد " أمبرتو إيكو" أنَ « الاتفاق على دلالات معينة للنص في لحظة تاريخية بين مجموعة كبيرة من القراء والنقاد هو تأكيد على معرفة أساسية بالنسبة للنص المدروس لكنها تبقى دائما معرفة نسبية أي محكومة بظروف وملابسات القراءات الخاصة بتلك اللحظة التاريخية»[2] ولهذا يعود بنا إلى نظرية المقصدية، لكن هذه المقصدية منغلقة بين النص والقارئ والمؤلف والحاصل الذي ينتج بينهما يسمى تأويلا، فالنص له امتداد ضروري خارج بنيته والقارئ أيضا أثناء القراءة يكون متجاوزا لذاته، إنها نقطة التفاعل التي تصنع النص من جديد.[3] ولكن البحث عن الدلالات المتوارية يتطلب من القارئ الكفاءة الموسوعية وتحين المضامين قد يتطلب هذا جهدا مضاعفا لفهم النص وللتموقع القارئ؛ لأن « النص عبارة عن آلة كسولة تتطلب من القارئ عملا تعضيديا قويا كي يملأ فضاءات المسكوت عنه أو المصرح به الذي بقي في البياض، إذ لا يمكن فهم النص إلا كآلة من المسبقات أو القبليات»[4] فالنص إذا نسيج من الفضاءات البيضاء والفجوات التي يجب ملؤها وأن الذي أنتجها كان دائما ينتظر ملأها وتركها لسببين: لأنَ النص إوالية يعيش على فائض المعنى وأن تترك المبادرة التأويلية للقارئ حتى يشتغل بها.[5] فالتعضيد التأويلي الذي يمارسه القارئ يكون عن طريق تنظيمه لحقل الإيحاء الذي يثيره النص وبالنظر إلى الشكل الجمالي تكون هذه الإيحاءات مبرزة « إن الإيحاءات مثارة ومقصودة وملتمسة في إطار الحدود التي رسمتها الآلة الجمالية التي حركها المؤلف، ولكن هذه الآلة لا تتجاهل الإمكانات الفردية لردود أفعال المتلقين، بل إنها على العكس من ذلك تجعلها تتدخل وترى فيها شرط تشغيلها

[1] – عزيز عدمان، إشكاليات التأويل بين التراث العربي الإسلامي والنظريات الحديثة، ص315.

[2] – حميد الحميداني، القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 2003، ص34.

[3] – المرجع نفسه، ص73.

[4] – وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي، ص32.

[5] – ينظر: أحمد بوحسن، نظرية الأدب، القراءة، الفهم، التأويل، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2004، ص31.

ونجاحها»[1] ولكن لا يجب أن من نفهم فكرة المثير والاستجابة لدى القارئ بفكرة المبدأ البافلوفي فإمبرتو إيكو يرى أن الرسائل الجمالية مهما بلغت من الإيهام السديمي، فإنها تحاول ولو لاشعوريا؛ أن تتفاعل تفاعلا تواصليا من نوع خاص مع متلقيها، ويمكن اعتبار السيرورة محفز استجابة واحدا من أبعاد التجربة الجمالية.[2] وتبقى علاقة المؤول بالنص أن يجد دلالات للإيحاءات الموجودة في البياض وبهذه الكيفية فإنَ التأويل المناسب يجد مرتكزاته في مكونات العمل الأدبي البنيوية الأساسية، لذلك فالوظيفة الثانية التي يقوم بها المؤول بعد حقل الإيحاء هي "فكرة الكلية" أي ترابط الأجزاء مع الكل، لاشك أن النص يعمل ضمن مسارات كلها تصب في المدلول الكلي، فالعلامة الفردية تتكون فيما بينها على شكل دوراني ينبثق منه الفهم الكلي بفضل الترابط العضوي بين وحدات النص المقروء « فإن إشعاع التأويل الدلالي الذي يمكن أن تأخذه علامة معينة سوف ينعكس على المجموع ككل»[3]، وهذا ما يمكن أن نسميه الدائرة الهيرمنيوطيقة والتي بفضلها يمكن أن « تعطى للنصوص تحيينات كاملة في مضامينها الكمونية»[4]، أما الوظيفة الثالثة التي تحمل على عاتق المؤول هي فكرة القصدية فقصدية النص أولاً هي منبع الدلالة والمعنى، ولا يمكننا أبدا أن نختزل قصد النص نفسه إلى قصد المؤلف الذي يسبق النص ولا أن نجعله مطابقا لقصدية القارئ المسبقة التي يحاول بعض القراء فرضها بكيفية آلية على النص،[5] ولكي يوضح أمبرتو إيكو هذا المفهوم عاد إلى المقولة التي مفادها أن التأويل الذي يظهر معقولا في لحظة معينة من النص لن يكون مقبولا إلا إذا تم تأكيده أو على الأقل إذا لم يشكك فيه من طرف نقطة أخرى من النص نفسه, وتكاد تكون هذه الفكرة منبثقة من فكرة الانسجام بين الجزء والكل داخل النص المؤول، أما الوظيفة الرابعة التي يمكن أن تبنى عليها تأويل المؤول

---

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ص81.

[2] – ينظر: وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي، ص 28.

[3] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ص64.

[4] – وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي، ص36.

[5] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ص64.

هي مفهوم النسق "Le system " ومفهوم المدار أي مدار الحديث أو الخطاب ومفهوم التشاكل الدلالي فالنسق معناه أن كل إشارة دلالية تشكل نسقا مع الإشارات الدلالية الأخرى وهذا ينتج عنه تشاكل دلالي؛ بمعنى أننا في البداية قد نحس بتفكك المعنى، لكن مدار الخطاب يتجه نحو فكرة معينة أو أفكار متشابهة أو نسبية فيما بينها، ولا شك أن اتخاذ قرارات بشأن ما يدور حوله الحديث هو رهان تأويلي ولكن بفضل السياقات، فإن هذا الرهان يكون أقل اعتباطية فالنص لا وجود له « بدون مساهمة ذاتية وسياق وتحليل خاص يحدث أثناء القراءة نفسها»[1] ولا يفهم من هذه المساهمة الذاتية الإفراط في التأويل، لذلك أضاف إمبرتو إيكو مفهومين آخرين يعضدان العملية التأويلية وهما مفهوم "الجماعة" ومفهوم "العادة"؛ أما مفهوم الجماعة فالمقصود منه أن هناك جماعة من الخبراء والمتخصصين يقرون التطورات وتصبح ملكا مشاعا بين المجتمع وهو ما يشكل بدوره مفهوم العادة « إن الجماعة هنا تعمل باعتبارها تقع خارج السيرورة التأويلية، بل تقع قبلها وتؤسس لها ويمكنها بالإضافة إلى ذلك أن تعمل باعتبارها الجماعة الفعلية التي تتدخل وتحكم على تأويل مناسب أو غير مناسب»[2].

ويمكن أن نجمع آليات التعضيد التأويلي لإمبرتو إيكو في أربعة ضوابط مهمة:

أ: المؤشرات السياقية للنص:

إن مراعاة المجال الثقافي والفكري والاجتماعي يحقق نسبة كبيرة من نجاح العملية التأويلية وبالتالي فإن « عملية التواصل تحصل بنجاح إذا اجتمعت لها ثلاثة أركان أساسية هي المتكلم والمخاطب ومراعاة المقتضيات المختلفة وهي الطبيعة البشرية ومتطلباتها الفيزيولوجية والنفسية والعقلية»[3] فالعناية بسياق النص من شأنه أن يزود المؤول بإطار ثقافي وحضاري وتاريخي حيث لا يمكن للعملية التأويلية أن تفلت من هذا السياق الحيوي الذي يعد جزءا من النص الأدبي إذ تتدخل مقاصد المؤلف في انتقاء عناصر من السياق العام وتنظر إلها خاصة، والسياق تدخل فيه الأسس المادية التي قد تسمى " الإيكولوجيا" بما فيها من

[1] – حميد الحميداني، القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، ص79.

[2] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربية الحديثة ص75.

[3] – محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص110.

أعراف اجتماعية وثقافية وشروط تداولية وأسس بيولوجية متفاعلة للعلاقة الوثيقة بين اللغة والثقافة والبيئات الاجتماعية، وهذا ما عبر عنه إمبرتو إيكو بمفهوم "الجماعة "، فكل نص أدبي ينتج ضمن محددات معينة وأطر معينة في إطار تلق معين من قبل مرسل ومتلق معينين، بضبط الزمان والمكان والأشخاص وجنس الخطاب عناصر ضرورية للتأويل المعتدل، لأن هذه الظروف الأساسية من شأنها أن تضع المؤول في الطريق الصحيح في ترجيحية لتأويلات، لهذا يرى محمد مفتاح أنَ إجرائية الوضع الحضاري والثقافي والاجتماعي تكمن في أن « هذا المفهوم في كونه يراعي المقام الثقافي العام الذي يمثل مرجعية المتلقي ويرى إمبرتو إيكو أنّ النص حينما يوجه إلى جماعة من القراء فإن الكاتب يعرف في أنه سيؤول لا بحسب مقاصده هو، ولكن بحسب إستراتيجية معقدة من التقاطعات بين القراء»[1] ففعل القراءة يستحث القارئ بتجنيد قدراته اللغوية والاجتماعية، والتي هي قبل كل شيء مواصفات، حتى وإن خرجت إلى حد الخيال والاستعمال الرمزي فإن معرفة الإطار الاجتماعي يعد من أسس التأويل ويضع له ضوابط. لهذا فالحقل المعرفي الذي يشتغل عليه التأويل « هو فحص النصوص داخليا وربطها بسياقها العام خارجيا وأنه يطمح أي فن التأويل إلى درجة العالمية بحكم أنه يتجاوز التصور الكلاسيكي لفهم النصوص ومستويات الحقيقة التي تتضمنها إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكات الفردية والأحداث التاريخية والإبداعات الفنية والجمالية»[2] فالفهم التأويلي يرتكز على البنيات النصية والمؤثرات الاجتماعية والبيئية في توجيه عملية الفهم وبناء جميع المعارف الأخلاقية والفنية والنفسية والتصورات التي يمنحها لنا المجتمع و تصحيحها الدائم، وهذا يثبت أنّ التأويل يكتنفه التبدل والتحول، وتبدو ماهيته في التباسه وتكوثره وتعدده والسياق العام النصي والخارجي هو الوحيد القادر على أن « يقدم مجازا شائعا مسننا أو استعارة منطفئة على أنها جديدة »[3] فالسنن النصية تتطلب جهدا تعاضديا موسوعيا يقيم علاقات بين الذات و الجماعة.

---

[1] – محمد مفتاح، مجهول البيان ، ص111، 112.

[2] – شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، ص33.

[3] –أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 2005، ص308.

ب: التقيد بالخصائص اللغوية للنص:

اللغة لا تقول الأشياء بحرفيتها أو بشكلها الساذج الغفل، لأنَ المجاز يقيم الفجوة بين الكلمات والأشياء ويقتضي بناء المعنى وسبره باستعادة لحظات تكونه وانبثاقه عن طريق التمثل والفهم المتمركز، وبالتالي فكل استعادة اختلاف بقدر ما هي تشابه والمعنى إذ يستعاد لا يتكرر، بل يتحول إلى طبقات متراكمة من التأويلات، واللغة تتسع " للمحكم" والمتشابه وتحتاج إلى تأويل[1]، وحتى يكون انطلاق المؤول لابد من أن ينطلق من مكونات النص الذي يعد عتبة فهمه من ناحية السياق اللغوي، ولهذا يرى إمبرتو أيكو أنَ هناك مسارات للتأويل في جانبه اللغوي منها المعجم فلا بد من الارتكاز على المادة المعجمية التي يتكون منها النص، وتحديد الدلالات الأصلية للكلمات ومراعاة قواعد الرمزية البلاغية والأسلوبية، فالمؤول يجب أن يكون على علم بالاستعمالات البلاغية والأسلوبية بما في ذلك قواعد "الجنس الأدبي"، ذلك أن معرفة قواعد وخاصيات الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص يساعد على تمثل أفضل مكوناته ودلالاته وأبعاده.[2] فمعرفة الوضع اللغوي للنص يفك الكثير من الرموز المتخفية والمبيَتة، لهذا فالنص الغني بالرموز والمتشابهات من الأفكار يحتاج إلى بلاغة ترجيحية إستراتجية يتم فيها الانتقال من المعنى المعجمي إلى المعنى السياقي المكتسب من خلال الوضع الجديد.

ج: مراعاة مقاصد المؤلف الواعية واللاواعية.

يعد المؤلف منبع النص، فنسيانه أو تغييبه يعد نقصا لطرف مهم من أطراف العملية الإبداعية، فإلغاء حضور المبدع في العمل الأدبي معناه إبعاد النزعة الإنسانية من الوجود وجعل النص خاويا من أي مضمون، فالثابت في الدراسة الأدبية أنَ النص من بعض وجوه يعكس شخصية المؤلف وانتماءه الفكري والإيديولوجي، بل هو صورة ناطقة لوضعه الاجتماعي والثقافي والحضاري حيث أنّ إلغاءه يعني إلغاء كل القيم والمعاني التي يحملها النص « فالنص الأدبي هو نتاج فردي لكاتب معين فلا يمكن إسقاط دور هذا الكاتب "المبدع" بحجة الاحتكام إلى النص بمعزل عن المؤلف، لذا يتعين على الناقد أن يحترم

[1] – ينظر: أمينة غصن، قراءات غير بريئة في التأويل والتلقي، دار الآداب للنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1 1999، ص19.

[2] – ينظر: محمد بازي التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، ص62 .

سلطة المؤلف دون أن يعني ذلك بضرورة الركون إلى نوايا المؤلف وأفكاره ومواقفه الإيديولوجية المباشرة، ودون أن يسوقه بذلك إلى تحليل نفساني المتطرف للظاهرة الأدبية وعلاقتها بالمبدع »[1] فأن يتحول عمل المؤول إلى محلل نفساني أو اجتماعي، هذا ما ترفضه العملية التأويلية، لكن المقصود هو أنَّ إضافة إلى المواد اللغوية والظروف العامة للنص والإحاطة بمنهج المؤلف، من شأنه أن يساهم في بناء تقريبي صحيح للنص؛ لأن إمبرتو إيكو ينطلق من أنَ النص ليس عبارة عن نسيج من الدلالات المصرح بها فقط، بل هناك قارة رهيبة من المسكوت عنه يتوجب على القارئ ملء فراغاتها واستنطاق مكوناتها يعد هذا نتيجة للاعتقاد بأنَ النص آلة كسولة واقتصادية يحتاج من يضيف إلى هيكلها معاني زائدة[2]، وهذا يدعم فكرة وجود الفائض من المعاني ولا يفهم من الفائض حد الامتلاء وإنما المعاني الأساسية تحتاج دائما إلى تحيين وجهد عملي لتميز بين المعاني، لهذا فالأدب لا يمكن اعتباره مفرغا من الشفرات والمواصفات بل يحتوي على شفرات خاصة ويمكن إيحاء هذه الشفرات وباستطاعته أن يضع مرجعيته الخاصة به والتفاعل الحاصل بين النص والمؤول يروم التسرب إلى مقاصد المؤلف ولو بشكل اختباري.[3] لهذا فخطاطة النص لا تكشف فعل للقول نهائي يجلى في الأثر الأدبي، وإنما تجلي فعلا في القول ينتمي إلى قبلي :« المؤلف ومقاصده والمؤشرات الاجتماعية والإيديولوجية التي يصطبغ بها مقوله، كما يرتهن ببعدي هو تجربة القارئ التي تتمثل في ممارسته النص بآليات معرفية وخصائص فنية وثقافية، تخضع لإلزامات منهجية تخرج الفكر من التشرنق في منغلق النص، وناجزية المعرفة»[4]، فالنص حتى وإن كان مكتملا ومغلقا من خلال اكتمال بنيته المضبوطة هو« أثر مفتوح على الأقل من خلال كونه يؤول بطرق مختلفة دون أن تتأثر خصوصيته التي لا

[1] – فاضل ثامر، من سلطة النص إلى سلطة القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، العدد 49/48، كانون الثاني/ شباط، 1988، ص98.

[2] – ينظر: وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي، ص92.

[3] – ينظر: وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي ، ص99.

[4] – محمد أحمد الخضراوي، التأويل والاختلاف، كتابات معاصرة، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، بيروت، لبنان المجلد السابع، العدد26، 1996، ص43.

يمكن أن تختزل؛ ويرجع التمتع بالأثر الفني إلى كوننا نعطيه تأويلا ونمنحه تنفيذا ونعيد إحياءه في إطار أصيل »[1] .

د: التشاكل الدلالي بين عناصر النص (علاقة الجزء بالكل):

إن المقصود بالانسجام، هو علاقة الأجزاء بالكل والكل بالأجزاء « فأوَلى المقدمات لنظرية التأويل تذهب إلى أنها ذات طبيعة دائرية أساسا، وبالتالي تحتاج التأويلات إلى أفعال قناعة إلى قناعات قادرة على أن تؤلف الأجزاء في كل وفرضيات نستطيع أن نفحصها ونحورها ونصقلها من خلال الحركة جيئة وذهابا»[2] فالعملية الدائرية التي يقوم بها المؤول تمكنه من التخطيط لمسارات النص دون تشويهها، أو عجنها لغرض إيديولوجي، بل تبقى وظيفة المؤول تتمثل في استنطاق النص والبحث عن الطريقة التي يشتغل بها «لابد لقراءات كهذه أن تخلق مفهومها الجمالي وشعريتها القرائية الشاملة القادرة حقا على استنطاق النص استنطاقا إبداعيا وخلاقا»[3] فالمؤول البارع هو الذي يدعم و يصحح فرضياته حول النص بالبحث عن النقاط المضيئة فيه وغير المدونة، وهنا نؤكد على أن التأويل يعتمد « على ومضة داخلية أو كهانة بالعلاقة بين الأجزاء والكل»[4] وقد يتوفر النص على احتمالات شتى لكن على الأقل تبقى هناك قراءة أكثر قبولا وإنتاجية وتحريكا لفعالية الورق المكتوب، « فميزان قبول التأويل وضابطه هو مدى قدرة الدليل على تغلبه على المعنى الظاهر، وعليه فإن نتيجة هذا الاستدلال متعلقة بعاملين؛ قوة ظهور المعنى و ضعفه، وقوة الاحتمال وضعفه»[5]

وما يمكن أن نقوله في نهاية هذا الفصل أنَ التأويل الجيد هو الذي يعمل على تحريك المسكوت عنه في النص، بالبحث في خلفياته المتوارية ارتباطا في آن الوقت

---

[1] - أمبرطو إيكو، الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار للنشر، سوريا، ط2،2001، ص16.

[2] – بول آرمسترونغ، القراءات المتصارعة ، التنوع والمصداقية في التأويل، ترجمة وتقديم فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص21.

[3]– فاضل ثامر، من سلطة النص إلى سلطة القراءة، ص99.

4- بول آرمسترونغ، القراءات المتصارعة، التنوع والمصداقية في التأويل، ص22.

[5] – الذوادي بن بخوش قوميدي، تأويل النصوص في الفقه الإسلامي دراسة في منهج التأويل الأصولي، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص191.

بمقاصد المؤلف والنص ومؤوله وربطه بإطاره الثقافي والحضاري مع مراعاة تغيرات الآفاق بين الماضي والحاضر وترجيح أكثر الاحتمالات مناسبة للسياق.

الفصل الثاني:

السياق التاريخي والمعرفي لرسالة الغفران

أولا: الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية لعصر أبي العلاء المعري.

ثانيا: مضامين رسالة ابن القارح.

ثالثا: الزمان والمكان الذي ألفت فيه الرسالة.

رابعا: قراءة تأويلية في العنوان.

خامسا: قراءة في ديباجة الرسالة.

بؤرة الفساد الإنساني عندما يكون راعي الرّعية منغمساً في التزين بحلي الكلام المنمق والصدق الكاذب، وقتها تُشترى الأخلاق ، وتستعمل حسب المقامات والأغراض فيصطف معظم العلماء حول موائد السلاطين وتُشترى الذمم وتكمم الأفواه، وينطق الباطل ويُزهق الحق، لحظتها ترحل الفضيلة لبغيتها وتتناسل الرذيلة من كل حدب ونسل، فيتكفل الزمن ببيان معناها، وكشف حقيقتها، وهذا الحديث يقودنا إلى معرفة حقيقة الوضع السياسي وعلاقته بصور المثقفين في زمن أبي العلاء المعري، وكيف كانت مجريات الحوادث السياسية وانعكاسها على عقلية المثقفين سلباً على السواد الأعظم منهم، وإيجابا على القليل الآخر، وكيف كانت أبعاد هذه الظاهرة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي بكل صورها المعلنة والمتخفية؟

أَوّلاً: الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية لعصر أبي العلاء المعري:

1- الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية:

شهدت بداية القرن الرابع تدهور أوضاع العالم العربي الإسلامي بتأزم حال الخلافة التي استنزفت قواها الصراعات الداخلية والحروب الخارجية السجال (بين المسلمين والروم) مما شجع ولاة الأمصار على إعلان الاستقلال عنها، وأطمع الفرس والروم فيها، فكان انقسامها وتفككها إلى خلافات ثلاث تدّعى الشرعية وتناوئ الأخرى خلافة في المشرق يدَّعيها بنو العباس بالعراق وعاصمتها بغداد، وخلافة في إفريقيا يدَّعيها العبيديون الفاطميون من الشيعة الإسماعيلية، وخلافة في المغرب الإسلامي في الأندلس يدَّعيها الأمويون[1] ؛ وبذلك أصبحت السلطة السياسية والدينية في العالم الإسلامي تتقاسمها ثلاث خلافات تعصف بها العداءات العرقية المبنية على الدم، حيث كان الخليفة العباسي من بني هاشم، والخليفة في الأندلس من بني أمية أعداء بني العباس والفاطمي من آل البيت الذي يعتقد أنّه الأحق بالخلافة من غيره وهو عدو للعباسين في بغداد والأمويين في قرطبة، إذ كان الخليفة العباسي سُنّيا كارهاً للشيعي والفاطمي شيعيا متعصبا للشّيعة معاديا للسنة والأموي بقرطبة سُنّيا على المذهب المالكي، ولم يكن هذا الاختلاف قائماً بين السُنَيين والشيعيين وحدهم، بل تعداه إلى داخل السّنيين أنفسهم، وذلك منذ عصر الخلفاء فتشكلت

[1] – ينظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والديني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج3، ط13، 1991، ص71.

الاختلافات في الرأي وأخذت المملكة الإسلامية في بغداد في التمزق والأقطار الإسلامية تستقل عنها شيئا فشيئا « فصارت المملكة الإسلامية عبارة عن دول متعددة مستقلة علاقة بعضها مع بعض علاقة محالفة أحياناً وعداء غالباً، وأصبح لكل دولة مالها وجندها، وإدارتها، وقضاؤها، وأميرها وإنْ أعترف بعضها بالخليفة في بغداد حينا من الزمن فاعتراف ظاهري ليس له أثر فعلي»[1] لهذا فإنّ أبا العلاء المعري عاش في عصر أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه عصر قلق واضطرابات وفتن وحروب، فالنزاعات السياسية والمذهبية قائمة مضطربة في كافة أنحاء الدولة الإسلامية، وكانت كل المعطيات توحي بانهيار وشيك لهذه الإمبراطورية الإسلامية التي كانت تعج بالفوضى والاضطراب فقد كان الحمدانيون يحكمون قسما من شمالها، وكان مهدداً بأطماع الفاطميين والروم، كما كانت أنطاكية واللاذقية في أيدي الروم، ولم يكن للحمدانيين بعد سيف الدولة تلك السطوة التي كانت لهم في عصره، فاضطربت أحوالهم الداخلية، فلم يستطيعوا القضاء على مناوئيهم[2]، إنَ عصر أبي العلاء المعري لم يكن بالمحمود من شتى نواحيه، ولا نبالغ إذا قلنا إنّ الحوادث السياسية التي مرَت على حلب ومعرة النعمان منذ نشأة المعري إلى أيام شيخوخته كانت سلسلة من الأهوال والفتن تركت أثراً عميقاً في نفسيته[3]، ولم يكن الأمر في هذا الصراع مقتصراً على المسلمين فيما بينهم فحسب، وإنّما كان حتى مع جيرانهم من الروم البيزنطيين الذين امتدت أطماعهم إلى بلاد الشام، ولم يكن خضوعها لهم طواعية عن طيب خاطر؛ فالتاريخ يخبرنا عن كثير من الحروب السجال التي كانت تجري بين البيزنطيين وسيف الدولة الحمداني، الذي ندب نفسه لمهمة عظمى هيأ لها نفسه منذ شبابه، وهي النهوض بعبء الحرب ضد الروم البيزنطيين[4] وعلى الرغم مما لحق البلاد من ويلات الحرب والدمار والفتن التي كانت أقرب ما تكون إلى صور المغامرات في التسابق نحو الحكم، كان الخليفة في بغداد قابعاً في قصره بلا حول ولا قوة، تتحكم فيه زمرة من الديالمة

---

[1] – أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، (دط)، 2008، ص63.

[2] – ينظر: عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ج2، ط1، 2007، ص11، 12.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص12،13.

[4] – ينظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والديني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس، ج3 ص128.

وبعدهم الأتراك الذين جعلوا أنفسهم أوصياء عليه، بل على الخلافة يعزلون هذا ويولّون ذاك، والضعف ينخر في أجزاء الدولة المترامية الأطراف، ويُورث أمراء هذه الدويلات حب الزعامة، وطمع التسلط على الدول المجاورة وسلب خيراتها بينما دولة الروم تتربص بكل هذه الدوائر تنقض عليهم وتنال منهم،« لقد عاصر المعرّي الحمدانيين وعمالهم ورأى تطاحن هؤلاء الحكام على السيادة والمال، حتى كان بعضهم لا يتورع في الاستنجاد بالروم وَهُم في هَمّ على منافسيهم في الحكم»[1]، لقد ازدادت الفتن وتواصلت الغارات والحروب وساد الجشع والعنف في النفوس، وحب الزعامة بين الرؤساء والملوك، وبديهي أنْ تتواصل الحروب والقلاقل ليؤول الحال إلى استفحال ضيق العيش وانتشار الأوبئة وكثرة الضرائب واستفحال الطبقية، حتى أصبحت الثروة في يد قلّة قليلة من الأغنياء، بينما السواد الأعظم من الناس يعاني من الفقر والضرائب التي زادت واضطربت تبعاً لكثرة الولاة وما كانوا يجلبونه لأنفسهم، فكانت تدخل على الضرائب والجبايات زيادات ترهق الشعب الشامي إرهاقا شاقاً حتى هجر الفلاحون مزارعهم، وقد صوّر أبو العلاء المعري هذا الاختلال الاجتماعي، وإرهاق الناس بالضرائب مع تضييع الحكام لواجباتهم تجاه الرعية؛ وهذا بقوله[2]:

وَأَرَى مُلُوكاً لا تَحُوطُ رَعِيّةً ** فَعَلام تُؤخَذ جِزية ومُكُوس؟

لقد ضاعت الحقوق الاجتماعية وانتهكت إنسانية الإنسان وتفشت القيم الفاسدة وظهر الرياء والنفاق وظهرت الملل والنحل وكثرت المذاهب الطائفية التي دعمت العامة واتخذتها وسيلة في ثورتها، والتي عادة ما صُبغت بمبادئ دينية تنحرف عن مسارها الأول، لذلك تضعضعت شؤون الصناعة وقلت حظوظ التجارة واضطرب حبل الأمن وغدت مناطق الزراعة عرضة للغزو والنهب، وقد استتبع هذا الوضع قيام فروق واسعة بين غني وفقير وقوي وضعيف وعالم وجاهل، فكان من ثَمَ الفساد الذي دب في الأخلاق وشلّ الصلات الاجتماعية بينهم، لقد امتدت حياة أبي العلاء المعري من النصف الثاني للقرن الرابع الهجري إلى النصف الأول من القرن الخامس، وكان لفساد الحياة السياسية وانحطاطها أثر بليغ على الحياة العامة للشعب، مما أوحى الكثير لأبي العلاء المعري عن معاناة هذه

---

[1] – عبد المجيد دياب، أبو العلاء المعري الزاهد المفترى عليه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1986 ،ص9.

[2] – أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج2، ص29.

الشعوب خاصة مع مجيء النفوذ البويهي الذي لم يبق لمعنويات الخلافة إلا السلطة الاسمية؛ وقد « كانت دولة الديلم ذات نفوذ وسلطة، وأي تعيين أو عزل لا يتم إلا عن طريقها، فهم الذي خلعوا المستكفي، وأجبروا الخليفة المطيع على التنازل عن الخلافة، كما لاقى الخليفة الطائع نفس المصير»[1] لقد انحطت الدولة في زمن البويهيين من الناحية السياسية بصورة عامة، وتأخر حال العراق بسبب الغلاء والفوضى، وإقطاع الأراضي للجند وتوقفت التجارة في البلاد، حيث ملأ الخوف الناس على ما بأيديهم من أموال بسبب اضطراب الأحوال وتردي للأوضاع الاجتماعية بصفة عامة، إضافة إلى ظروف المعيشة التي كانت دون طموحات أفراد الدولة، مما مهد للجماعة التي انتشرت في بغداد والشغب الذي أحدثه جند الأتراك وهم يطالبون برواتبهم من الخليفة؛ مما سمح لأحمد بن بويه بدخولها دون مقاومة، وقد ذكر ابن الأثير أن معز الدولة البويهي أهان الخليفة، وحدد له ألف درهم في اليوم، ثم قطع ذلك الراتب بعد أن فتح البصرة، وحدد له أقطاعات يسيرة يعيش منها، كما عين له كاتباً يتصرف في شؤونها، ولم يكن هذا كل ما قام به معز الدولة لتقوية نفوذه وإضعاف سلطة الخليفة، فقد عين ابنه أمير الأمراء في سنة334 هـ[2] ، ويرحب به الخليفة المستكفي (المخلوع) الذي لم يكن يدري ما قد خُبئ له في عالم الغيب على يد ذلك الفاتح المغامر، فالدارسون يذكرون لنا كيف خُلع المستكفي وسملت عيناه ولم يكد يمر على دخول ابن بويه ذاك شهر واحد، ويبدو أن سقوط بغداد على هذا النحو الذي ذكره المؤرخون في قبضة الديلم قد أوحى لأبي العلاء المعري شيئاً من شعر أجراه على لسان المنصور بعد أن توهم قيامه من قبره فقال[3] :

لَوْ بُعِثَ الْمَنْصُور نَادَى أَيَا ** مَدِيْنَة التَّسليم لا تَسْلم
قَدْ مَكَّنَ الْفَقَر بَنُو هَاشِـمٍ ** وَانْتَقَلَ الْمُلْك إِلَى الدَّيْلَم
لَوْ كُنْتُ أَدْرِي أَنَّ عقباهـم ** لذلك لَمْ أَقْتُلْ أَبَا مُسلم

---

[1] – حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والديني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس، ج3، ص60 ينظر أيضا: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، ص39.

[2] – ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان المجلد الثامن، ط1، 1986، ص126.

[3] – أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج2، ص326.

فهذه الأبيات التصورية توحي بفساد الأوضاع عامة، وكأن السيئ من التاريخ أفضل بكثير من التاريخ الذي عاشته الرعية فيما بعد، فلقد كانت علاقة المسلمين في هذه المرحلة التي أظلت أبا العلاء المعري سيئة؛ فبعد ما كان الصراع بين الأتراك والعباسين، انتقل هذا الصراع إلى البويهيين والأتراك الذين سلبت منهم السلطة إضافة إلى المنازعات الدينية بين السُنة والشّيعة في بغداد وما جاورها من بلاد العراق بسبب مساعدة البويهيين للشيعة « فقد أمر معز الدولة الناس في العاشر من محرم سنة 352هـ وهو يوم عاشوراء أن يغلقوا دكاكينهم ويبطلوا الأسواق والبيع والشراء، وأن تخرج النساء منتشرات الشعور مسودات الوجوه، قد شققن ثيابهن يدرن في البلد النوائح، يلطمن دائما وجوههن على الحسين بن علي وما كانت هذه المواسم تتم دائما بهدوء وسكينة بين السنة والشيعة، بل قد تنتهي بمعارك دامية تجر أوخم العواقب على الدولة العباسية»[1] فلقد كانت أبرز أحداث هذا العصر المضطرب الذي عاش فيه المعري تتمثل في أطماع البيزنطيين في ممتلكات المسلمين، إذ بحكم « العلاقة السيئة بين المسلمين والبيزنطيين، فإن كفة الروم هي الراجحة على الأغلب من حيث المكانة السياسية والقوة، وذلك بسبب انقسام المسلمين على أنفسهم وانتقال الدفاع عن حدود الدولة الإسلامية إلى الدويلات المستقلة ناهيك عن التآمر والتخاذل الذي اتصف به بعض المسلمين في محاربة بعضهم واستنجادهم بأعدائهم، مما فتح المجال أمام أعين الطامعين الذي توغلوا في بلاد المسلمين حتى وصلوا قرب حماة من ناحية الداخل وبلغوا طرابلس من جهة الساحل واستولوا على طرطوس وأنطاكيا، وهما من أهم ثغور المسلمين وظلت الحالة كذلك إلى أنْ جاء السلاجقة فطردوا البزنطيين من بلاد المسلمين وأسسوا دولة دُعيت (دولة سلاجقة الروم) كانت سبباً في قيام الحروب الصليبية» [2] هذه الحروب تركت وراءها الموت والخراب والانحطاط الاقتصادي الذي أدى بالخلافة العباسية إلى اقتطاع الأراضي للجند مقابل تأديتهم الخدمة العسكرية بالإضافة إلى فئة الخواص المتمثلة في الوزراء والولاة التي اقتنت أراضي الدولة بأثمان زهيدة فاتسعت أملاكهم وزاد ثراؤهم على

[1] – أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، ص41.

[2] – ابن العديم، زبدة الحلب من تاريخ حلب، وضع حواشيه خليل منصور، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1 1996، ص196.

حساب صغار الفلاحين مقابل حمايتهم من الجباية[1]، أما التجارة فقد كانت تتسم بنوع من الازدهار نتيجة تحكم العرب في أهم الطرق التجارية البرية منها والبحرية؛ و لكن لم تكن تتحكم فيها إلا طبقة الأثرياء من التجار الذين يستغلون جهود صغار الفلاحين وأصحاب الحرف« هذا الأمر كان له أثر عميق في إشعال فتيل الفتن والثورات، وقد قدم لنا تاريخ تلك الفترة العصيبة أمثلة حية من الحركات الثورية التي قام بها العبيد المسحوقون، ولاشك أنّ الحركة القرمطية والحركة التي قام بها الزنوج في البصرة تقفان في طليعة تلك الأمثلة»[2] ومن يتأمل حال الدولة وقد صارت على هذا التفتت وقد انتهى الأمر إلى افتقاد الاستقرار والأمن في ربوع البلاد الإسلامية كان طبيعيا أن تكثر الثورات في كل مكان، إن الوضع الذي آلت إليه الخلافة العباسية قد انعكس سلبا على الوضع الاقتصادي عامة «ففي ولاية البويهيين (334- 447هـ) (945- 1055م) أصبح للاقتصاد وجه جديد إذ انتقلت خزينة الخليفة من البلاد إلى البويهيين، وأصبح صنف الموظفين من الغرباء تركيا ديليما فالأرض أصبحت بيد الجند، فاستغلت الطاقة الوطنية لصالح غرباء الذين لا صلة لهم بأوضاع البلاد»[3]،أما الحمدانيون (317- 368 هـ) (929-978م)، فقد كانت سياستهم في حلب تعتمد على تعبئة جميع الموارد في سبيل خدمة الأمراء وربما كانت السياسة من وحي الوضع الجغرافي للحمدانيين الذين كانوا محصورين بين البزنطيين في الشمال الغربي وبين حكومة بغداد في الجنوب الشرقي، ولذلك فقد اتبع الخلفاء الحمدانيون جميع الأساليب في إفقار الفلاحين الصغار، مما أدى بهم إلى بيع أراضيهم بأرخص الأثمان إلى الذين كانت سياستهم مبنية على فكرة التوسع وإجبار المزارعين على الهجرة من أراضيهم واقتلاع أشجار الفاكهة والبساتين ليزرعوا بدلاً منها الحبوب لسد حاجيات الجيش[4]، ولذلك « يعد الحمدانيون أسوء حكام القرن الرابع الهجري، وكان الترك والفرس أرفق منهم برعيتهم، لقد جاروا على الرعية فكان هذا الظلم الاجتماعي سببا في هروب الكثير من المزارعين، خاصة العبيد الذين لم يكونوا من أصول عربية، إذ سلطت عليهم كل أنواع الذل

---

[1] – ينظر حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والديني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس، ج 3 ص85.

[1] – الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر في العصر الوسيط، دمشق، سوريا، ط2، 1971، ص183.

[3] – عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بيروت، ط1، 1977، ص190.

[4] – ينظر: يسرى محمد سلامة، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر، ط1، 1993، ص28.

والتهميش والأعمال المُنْحَطّة[1]، لقد كان هؤلاء العبيد أشدَ الناس ثورة على أسيادهم نتيجة طبيعة العمل القاسية والسياسة الجائرة التي كانت تمارس عليهم ؛نتيجة الفهم الخاطئ لمبادئ الشريعة وإجبارهم على بيع أراضيهم بأرخص الأثمان فيه مخالفة صريحة للمبادئ التي نص عليها الإسلام[2]، إن هذا الوضع الاقتصادي الذي اتسمت به الخلافة العباسية كان نتيجة الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي ألحقت بالدولة الإسلامية، فقد كانت المعطيات توحي بانهيار وشيك لهذه الإمبراطورية؛ فالبصرة في يد ابن رائق وفارس في يد بني بويه، وأصبهان والري والجبل في يد أبي الحسن بن بويه، والموصل وديار بكر وربيعة في أيدي بني حمدان، والأخشيدين وإفريقية والمغرب في يد الفاطميين وخراسان وما وراء النهر في يد الساسانيين، وطبرستان وجرجان في يد الديلم وخورستان بيد البريدي، والبحرين واليمامة وهجر بيد القرامطة، ولم يبق للخليفة إلا بغداد وما حولها، ولم يكن له الحكم فيها إلا شكليا.[3]

في هذا الحقل المشحون بالتلون المذهبي والتنافس السياسي، نرى بأن أبا العلاء المعري لم يكن بعيداً عن دائرة هذه الأحداث وما تركت في نفسه من أثرٍ بليغ فلقد اتصل بأربع دول في حياته كان لها أثر عميق في تفكيره وحياته « أما أولى هذه الدول فهي دولة الديلم في بغداد، وقد اتصل بها لمدة وجيزة هي المدة التي قضاها ببغداد في أواخر القرن الرابع الهجري، وثانية هذه الدول هي الدولة الفاطمية التي دانت لها مصر بعد انهيار الدولة الإخشيدية وتطلعت إلى حكم الشام، أما الدولة الثالثة فهي الدولة الحمدانية في حلب ثم الدولة المرداسية التي قدر لها أن ترث الدولة الحمدانية ردحاً من الزمن، وكان اتصال أبي العلاء بهاتين الدولتين اتصال ضرورة، فقد كانت المعرة من توابع حلب وبها متصلة»[4] هذه الدول التي أظلت أبا العلاء المعري لم تنج من القلاقل والحروب، فقد عانى أبناؤها الويلات والمحن وفقدان عوامل الانتماء بشتى صوره حتى لا يبقى لديهم سوى انتماء المولد الذي لا يمكن محوه من تاريخ الإنسان يقول أبو العلاء المعري[5]:

أَلِفْنَا بِلادَ الشَّامِ إِلْفَ وِلادَة ** نُلاقِي بِهَا سُود الْخُطوبِ وَحُمرهَا

---

[4] – يسرى محمد سلامة، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، ص28.

[5] – المرجع نفسه.

[3] – ينظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، ص63.

[4] – عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب العلاء المعري، ج2، ص16.

[5] – أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج1، ص354.

إن حديث أبي العلاء المعري عن الشام في عمومه ينضح بالمرارة والألم نتيجة ما لحق بالأمة الإسلامية من دمار وانهيار بعد ما كان لها عز المجد أيام سيف الدولة الذي قاد الجيوش بنفسه لقتال الروم، إذ كانت علاقة المسلمين مع البيزنطيين سيئة في العهد البويهي، وكانت كفة البيزنطيين هي الغالبة بحكم انقسام المسلمين على أنفسهم وانتقال الدفاع عن حدود الدولة الإسلامية إلى دويلات مستقلة لاسيما الحمدانيين، فقد تجزأت قواهم وأخذ بعضهم يقاتل بعضا، إضافة إلى تلك المنازعات التي قامت بين أبي فراس الحمداني وبين سعد الدولة بن سيف الدولة على السلطة، وأراد أبو فراس الذي كان والياً على حمص استخلاص حلب لنفسه من سعد الدولة وجرت معركة بين الطرفين قتل فيها أبو فراس وهزم جيشه، مما سمح لبعض القادة الأتراك الاستعانة بالبيزنطيين من جهة والفاطميين من جهة أخرى، حيث استتب الأمر للقائد لؤلؤ ليحكم في زمن أولاد سعد الدولة حكما مستقلا، وكان يرسل أولاد سعد الدولة إلى القاهرة ليخلو له الجو ثم قام ابنه المنصور من بعده، وحكم باسم الفاطميين مباشرة[1]، وما لبث أن سخط عليهم واستنجد بالأعراب من بني كلاب لقتال الفاطميين وانتصر عليهم، فثار بنو كلاب يطالبونه بالمال والغنيمة، وحاربوه وأقاموا دولة عربية سميت بالدولة المرداسية[2] نسبة إلى صالح بن مرداس، هذا الأخير الذي شجع النصارى، والذين ساهموا في اضطهاد بني كلاب وأهل حلب.

وما يمكن أن نسجله في الأخير أنَ الوضع السياسي للدول الفتية؛ وخاصة التي خلدت في و جدان أبي العلاء المعري أنّها لم تكن بالمحمودة إليه من شتى نواحيها، ولم يكن راضياً عنها، بل جعلته ساخطا متبرماً منها، و ما ثورته الفكرية الثائرة؛ إلا وتكاد تشبه ثورة المتشيعين لأحد المذاهب الباطنية والتي لم تكن تستحسن حياة الإجماع من أهل السنة والعامة من الناس، و ترى أن الفساد عمَ الدنيا بأسرها؛ ولن تتطهر الحياة إلا بإمام منتظر، أومن طرف الخاصة من العلماء، أو بمعرفة الحركات الدورانية للكون وتأثيراتها الفلكية، وهي التي تمكن من الاطلاع على أسرار الكون والنفوس؛ وهذا بتأثير من المذاهب

---

[1] – ينظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والديني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس،ج3 ص130.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص132.

الفلسفية من المنطق الأرسطي، وطبيعيات جالينوس، فنفهم منه « أنه رجلا درس العلوم الطبيعية والإلهية والخلقية درسا علميا متقنا»[1].

والسؤال الجدير بالذكر: هل كانت الحالة العامة للثقافة كالوضع السياسي في تجاذب و تنافر، أم رسمت صوراً أخرى؟ وكيف كانت مميزاتها ؟ وبماذا اتصفت عن باقي مناحي الحياة؟

2- الحياة الثقافية:

لقد أثبتت الدراسات التي اهتمت بالأدب وتاريخه، أنَّ المسلمين لم يشهدوا عصراً زهت فيه حياتهم العقلية وأزهرت، وأتت أطيب الثمر، كالعصر الذي عاش فيه شاعر المعرة أبو العلاء المعري، فالأسباب التي أضعفت السياسة قد عملت على تقوية العقل، ولا يكاد الدارس للحياة العقلية والثقافية في مختلف فنونها التي عرفها الأقدمون إلا وأخذ المسلمون منها بحظ غير قليل[2] فبقدر ما كانت الحياة السياسة منهارة والأحوال الاجتماعية متدهورة والعقائد فاسدة كانت الحياة الثقافية مشرقة مزدهرة، فالعلم والأدب لم يتأثرا بالانحطاط الذي أصاب خلفاء بغداد فلقد كان « العلم والأدب راقيين، ذلك أن حركة الترجمة التي نقلت ذخائر الأمم المختلفة، وخصوصاً الأمة اليونانية وضعت أمام أعين المسلمين ثروة علميه هائلة باللسان العربي، فكانت الخطوة الثانية التي تتوجه إليها الأفكار العربية تفهمها وتشرحها وتهضمها وتتفكر فيها وتزيد عليها، وهذا ما فعله عصرنا هذا»[3]ومن عوامل الازدهار التي أظلت أبا العلاء المعري النوادي الثقافية، ويرى أحمد أمين أنه لما استقلت الأقطار «أصبحت كل عاصمة قطر مركزاً هاما لحركة علمية وأدبية، فأمراء القطر يعطون عطاء خلفاء بغداد ويحلّون عاصمتها بالعلماء والأدباء ويفاخرون أمراء الأقطار الأخرى في الثروة العلمية والأدبية كما يتفاخرون بعظمة الجند وعظمة المباني»[4] ويضيف إذا كانت الحياة السياسية بعد انقسام الخلافة الإسلامية إلى دويلات، وما أصابها من انحطاط اجتماعي فإنه ليس بالضرورة أن تكون الحياة العلمية تابعة للحياة السياسية قوةً وضعفاً « فقد تسوء الحالة السياسة وحدها وتزدهر بجانبها الحياة العلمية، وذلك أن الحياة إنما تتحسن بتحقق العدل

---

[1] – طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص309.

[2] – ينظر طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص85.

[3] – أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، ص65.

[4] – المرجع نفسه ، ص65.

ونشر العدالة بين الناس، ومع هذا يحمل الظلم كثيرا من عظماء الرجال وذوي العقول الراجحة أن يفروا من العمل السياسي إلى العمل العلمي، لأنهم يجدون العمل السياسي يعرضهم لمصادرة أموالهم وأحيانا إلى إزهاق أرواحهم، على حين أن العمل العلمي يحيطهم بجو هادئ مطمئن ولو كان الجو العام هائجا مضطربا»[1] وهذا أيضًا ما يؤكده طه حسين في معرض حديثه عن ازدهار عصر أبي العلاء المعري « نريد بالحياة العقلية حركة النفس الإنسانية في أنواع العلوم وأصناف العلوم والصناعات, ولعل القارئ ينتظر بعد ذلك المقدمات الطوال أن نحكم على الحياة العقلية في عصر أبي العلاء المعري حكما على غيرها من ألوان الحياة، كلا فإننا نعتقد اعتقادا منطقيا تؤيده حقائق التاريخ أن المسلمين لم يشهدوا عصرا زهت فيه حياتهم العقلية وأزهرت وأتت أطيب الثمر وأكثر الجني كهذا العصر الذي نتحدث عنه»[2] ثم يضيف محللاً النتيجة التي توصل إليها قائلا: «وقد بينا علة ذلك عند الكلام على تقسيم العصر الأدبي لبني العباس وأشرنا إلى أن الأسباب التي أضعفت السياسة قد عملت على تقوية العقل، وأن منافسة الأمراء والمتغلبين لم تعتمد على السيف وحده، بل اعتمدت معه على العقل واللسان»[3]، أما علي أدهم فيري بأن عصر أبي العلاء يعد من أرقى عصور النضج الفكري للحضارة الإسلامية بالرغم من اضطرابه الشديد من الناحية السياسية، إنه يحدثنا بحجج في غاية الدقة عن التشابه الذي بين عصر أبي العلاء المعري والقرن التاسع عشر في أوربا فيقول: « وكذلك في القرن التاسع عشر كان العصر مكفهر الأفق قد تخلخلت فيه أركان المجتمع بسبب الهزة التي أحدثتها الثورة الفرنسية وهدمها للنظم القديمة ومحاربتها الآراء العتيقة ومحاولتها القضاء على التقاليد، وكان الإنسان واقعا بين بناء اجتماعي متهدم وبناء لم تتم بعد إقامته وكان الموقف موقف شك وحيرة وتساؤل ولهفة شك وحيرة وتساؤل ولهفة، يكثر فيه الفلاسفة المتشككون والمتطيرون، ويظهر من ناحية أخرى دعاة الإصلاح ببناء النظام الجديد يبشرون بالعصر المقبل»[4] إن بواعث الشك والحيرة التي ولدتها الثورة الفرنسية بعد أن قضت على ما كان قائما من أفكار في عهد لويس السادس عشر أسلمت رأس زوجة الإمبراطورية "ماري أنطوانيت" للمقصلة، أما العصر الذي

[1] – أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، ص96.

[2] – طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص85.

[3] – المرجع نفسه، ص85.

[4] – عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ج2، ص29.

جاء بعد عصر أبي العلاء المعري فقد أدى إلى الدمار الشامل « إن هذه البواعث كانت إيذانا بميلاد حياة جديدة هي الحياة التي تعيشها أوربا الآن، بينما الشك الذي ساد عصر أبي العلاء كان يحمل في طياته نهاية حياة، وميلاد عصور من التخلف نعيش بعض أزماته حتى يومنا هذا»[1] ولهذا فالدراسة التي قام بها علي أدهم على وجه المقارنة لم تكن صحيحة من الناحية المنطقية، فالثورة الفرنسية ولدت تطور المجتمع ثقافيا وفكريا، والازدهار الثقافي في عهد أبي العلاء المعري ولد انهيارا وانحطاطا بعدها في شتى والمجالات، ولذلك ربما هناك أسباب فعلية أدت إلى حدوث هذه الظاهرة، وفي هذا يقول أحمد أمين: « ونرى الأمراء الأتراك الذين لا يحسنون العربية يحبون أن تزين قصورهم بالعلماء والأدباء، ومن ظريف ما يُحكى في ذلك أن بجكم التركي كان بواسط وكان من المقربين إليه أبو بكر محمد بن يحي الصولي، وكان بجكم لا يحسن العربية فاستدعى يوماً الصولي، وقال له: إن أصحاب الأخبار رفعوا إلي أني لما طلبتك من المسجد (وكان الصولي يقرأ درسا في المسجد) قال الناس: عجّله الأمير ولم يتم مجلسنا أفتراه يقرأ عليه شعرا أو نحوا أو يسمع من الحديث؟ (يقولون ذلك تهكماً بجكم لأنه لا يحسن العربية)، ثم قال بجكم رداً على هذا:« أنا إنسان وإن كنت لا أحسن العلوم والآداب أُحبُّ أن لا يكون في الأرض أديب ولا عالم ولا رأس في صناعة إلا كان في جنبتي وتحت اصطناعي وبين يدي لا يفارقني»[2] إن هذه الحادثة تدل على الاهتمام الشكلي بالعلماء من جهة، ومن جهة ثانية على قوة الدولة وبقاء العلماء تحت أعين السلطة خشية المعارضة كسباً لثقة الناس، ولذلك ما يمكن قوله هو أنّ الانحطاط السياسي لم يؤثر على الجانب الثقافي والفكري جميعه، بل أثّر على نوع من العلماء وهُم المتكسبون، لأنَ التفاعل يبقى موجوداً بين عتبة السياسة وطبقة المثقفين، ولا يجب أن نغتر بتلك الصورة الجميلة للكتب والمصنفات العلمية والأدبية واللغوية، فلقد كانت هناك صورة مأساوية أخرى للعلماء وما كان يعانيه هؤلاء من فقر وحرمان، فالعلماء إنْ أرادوا الغنى فعليهم بالتقرب من ذوي السلطة والنفوذ وبالتالي في كثير من الأحيان فهم لا يشعرون لأنفسهم، وإنما يشعرون للمال الذي يتعاطونه من الأمراء، ولهذا كَثُر أدب الاستجداء والمديح بغير وجه حق، أما صورة الأدباء الذين رفضوا الانغماس والتزلف مع السلاطين، فقد حدثتنا

[1] – عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ج2، ص29.

[2] – أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، ص69.

كتب كثيرة عن أحوال هؤلاء العلماء وما كانوا يشعرون به من ضيق في العيش، فهذا عبد الوهاب(البغدادي المالكي) فقيه أديب له المصنفات الرائعة في الفقه لم يكن في المالكيين أفقه منه في زمنه لمّا نزل معرة النعمان في رحلته أضافه أبو العلاء المعري وفيه يقول[1]:

وَالمَالِكِيُّ ابنُ نَصْرٍ زارَ فِي سَفَرٍ ** بِلادنَا فَحَمِدْنَا النأيَ والسَّفرَا

إذا تَفَقَّهَ أَحْيَا مَالِكاً جَدَلاً ** ويَنْشُرُ المَلِكَ الضَّلِيِّل، إنْ شَعَرا

ولذلك اشتد فقر وتردى حال العلماء حتى كانوا لا يجدون ما يسد رمقهم، فلقد كان أبو علي القالي البغدادي بعد أن ضاق الحال به إلى أن يرحل إلى الأندلس، فاضطره الفقر أن يبيع بعض كتبه، وهي أعز شيء عنده، فباع نسخته من كتاب الجمهرة، ومثله الخطيب التبريزي الذي كانت لديه نسخة من كتاب التهذيب في اللغة للأزهري في عدة مجلدات فأراد تحقيق ما فيها وسماعها على عالم اللغة، فَدُلّ على أبي العلاء المعري فجعل الكتاب في محلاة وحمله على كتفه حتى تبريز إلى معرة النّعمان، ولم يكن له من المال ما يستأجر به لحمل المجلدات؛ فنزا العرق من ظهره فأثّر فيها البلل[2]،ولهذا فبعض العلماء الذين نفذ صبرهم راحوا يدقون أبواب الأمراء ويبيعون ذممهم وعلمهم، وهذا ما صوره لنا أبو العلاء المعري تصوير المتّألّم الساخط على هؤلاء الذين يتكسبون ويجعلون أرزاقهم على يد الأمراء، ويذهبون في وادي الغي والضلالة[3]:

وَمَا أَدَبَ الأقْوَامَ فِي كُل بَلْدَةٍ ** إِلَى اَلْمينِ إلا مَعْشَر أدباءُ

ولذلك فقد رأى أبو العلاء المعري أنَ هؤلاء الصنف من الأدباء والشعراء المدَاحين هم ذئاب الناس يترصدون بأعراضهم ويتمنون الفرصة ليتقربوا إلى ذوى الجاه والسلطة رياء وكذباً،ولقد راودت الفكرة أبا العلاء المعري كثيرا مما جعله يقول: « ولست من يطلب جائزة على قول الحق، وإنما الغرض أنْ يخف الأوق وتزول بعض الأثقال»[4] فنقده لهؤلاء الشعراء يصاحبه نفيه لهذه الصفة عن نفسه فيقول[5]:

شَهَرَت سُيوفَ اَلْقَوَلِ طَائِفَةٌ ** كَذِبٌ وأَفْضَلُ منهمُ العُزْلُ

---

[1] – أبو العلاء المعري، سقط الزند، ص253، 254.

[2] – ينظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، ص80، 81.

[3] – أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج1، ص35.

[4] – أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 2 1984، ص202.

[5] – أبو العلاء المعري، اللزوميات،ج2، ص192.

ولذلك اتخذ الفن عنده رسالة ولابد أن يكون نقياً صادقاً وأنْ يسهم في سعادة الناس ويصبح ملكاً للأمة بأسرها، وهذا يبين لنا مظهراً من مظاهر الثقافة في عصر أبي العلاء المعري.

وفي الأخير ما يمكن تسجيله هو أنّ معظم الشعراء كانوا لا يكتبون لأنفسهم أو لقضايا عامة تخص الرعية و شؤونها، وإنما يشعرون تملقا وتقربا من الحكام فتركوا أمور الرعية، وتراسلوا لأجل الموائد، وتناسوا الرسائل الإنسانية العالقة في أعناقهم كونهم يعلمون ولا يعملون، ويفهمون ولا يفيدون، وأصبحت شهيتهم مثل شهية الحكام في الحكم وانصرفت عقولهم في التحصيل المادي، وسكن نفوسهم الجشع والحسد، وبذلك نزلوا إلى السلعة الزائلة حتى وإنْ ألقوا العلم، فقد رُفِعت بركته، وزال تأثيره في توجيه الناس.

ثانيا: مضامين رسالة ابن القارح[*] :

يبدو من الرسالة التي كتبها ابن القارح إلى أبي العلاء المعري أنّها الرسالة الأولى والأخيرة التي ربطت بينهما؛ على عكس ما ظن شوقي ضيف في تقديره لعلاقة الرجلين الفكرية والدينية بقوله:« ويظهر أنَّ أبا العلاء كان يُعْجَبُ بابن القارح، وأنَّه كان يتفق وهواه في بعض الآراء التي تتصل بالأديان والنِّحل، إذ امتلأت الرسالة بسخرية لاذعة من المعتقدات»[1] وحكم شوقي ضيف جاء كنتيجة لاحتواء رسالة الغفران العديد من التصورات عن الأمور الدينية، وذلك بإدخال الكثير من الشعراء الذين عرفوا بالزندقة إلى الجنَة، وهذا يدعوا القارئ إلي ضرورة معرفة الأسباب المعلنة والخفية لكتابة رسالة ابن القارح، وهل هي رسالة ضرورة أم رسالة مكيدة؟ أو كشف للمعري وتقديمه للعامة وسلاطين العصر، فيُكْشَف عن مذهبه المستور فيكون سببا كافيا لإزهاق روحه أو تراجعه عن فكره؟

---

[*] على بن منصور بن طالب الحلبي: (351هـ-461هـ) الملقب بدوخلة يعرف بابن القارح، وهو الذي كتب إلى أبي العلاء رسالة مشهورة تعرف برسالة ابن القارح، وأجابه عنها أبو العلاء برسالة الغفران، يكنى أبا الحسن، قال عبد الرحيم: هو شيخ من أهل الأدب شاهدناه ببغداد، راوية للأخبار وحافظاً لقطعة كبيرة من اللغة والأشعار قئوما بالنحو، وكان ممن خدم أبا علي الفارسي في داره وهو صبي، ثم لازمه وقرأ عليه على زعمه جميع كتبه وسماعاته، وكانت معيشته من التعليم بالشام و مصر، وكان يحكي أنه كان مؤدبا لأبي القاسم المغربي الذي وزر ببغداد، لقاه الله سيء أفعاله كذا قال، وله فيه هجو كثير، و كان يذمه و يعدد معايبه، و شعره يجري مجرى شعر المعلمين؛ قليل الحلاوة خاليا من الطلاوة. ينظر للاستزادة: ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب في معرفة الأديب، ج5، ص1979.

[1] – شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، ط6، 1971، ص275.

ظاهرياً يبدو أنَّ أوّل الأسباب التي دعت ابن القارح لكتابة رسالته، أنَّ أحد كتاب الدولة حمّله رسالة إلى أبي العلاء المعري « كان أبو الفرج الزهرجي كاتب حضرة الدولة– أدام الله حراسته– كتب رسالةٌ إليَّ أعطانيها ورسالةٌ إليه– أدام الله تأييده– استودعنيها وسألني إيصالها إلى جليل حضرته... فسرق عديلي رحلاً لي، كانت الرسالة فيه، فكتبت هذه الرسالة أشكو أموري وأبثُّ شُقُوري»[1] ومن المفروض أنْ تكون هذه الرسالة اعتذارا عن ضياع الأمانة التي لم يستطع ابن القارح حملا لها وإيفاءً بها، نراه يتسلل إلى أمور الزندقة والمتزندقين، فيظَهر غيضا وغضبا مفاجئا مبنيا على بعض الحوادث السياسية؛ والتي كانت سببا في قتل الكثير من الشعراء ممَن أبانوا طرقا في الفهم لم يألفها جمهور علماء المسلمين، أو كانت تعارض الفكر السياسي في نهجه وسيره وزمنياً فهي وليدة العصر العباسي، وقد عبر ابن القارح بلهجة عنيفة عن أولئك الذين عرفوا بهذا التفكير والسّمت: « ولكني أغتاظُ على الزنادقةِ والملحدين الذي يتلاعبون بالدين ويرومون إدخال الشُّبه والشكوكِ على المسلمين، ويستعذبون القدح في نبوّة النّبيين صلوات الله عليهم أجمعين ويبتدئون إعجابا بذلك المذهب»[2] ولكن متى نهض حب ابن القارح للدين والشّرع ؟ وكيف أراده أن يكون مستنهضاً؟ وإلى من وجهه؟ للإنسان مثله أم للرجل يخالفه الرأي والمعتقد والتفكير، وما الغرض من ذلك؟

لهذا فالرسالة أخذت في شكلها وظاهرها صورة الرسائل الإخوانية، لكن كاتبها– الذي لم تكن تربطه سابق معرفة بالمعري لم يعن بهذه المسائل بقدر ما عني بلعن الزنادقة والملحدين، وعني بعرض محفوظه من اللغة والأخبار والأشعار والإعلان عن معرفته لما يقول، والتحدث عمن لقيهم من الأئمة و العلماء وشيوخ الأدب[3].

---

[1] – ابن القارح، رسالة ابن القارح، تحقيق عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، مصر، ط9، 1990، ص26،27 .

[2] – المرجع نفسه، ص30.

[3]– ينظر: عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، دار المعارف، مصر، ط4، 1999، ص44.

والغريب أنّ جلّ الشعراء الذين ذكرهم ابن القارح في رسالته، أو ممن اتهموا في عقيدتهم كانوا من المقربين نفسياً "لأبي العلاء المعري" كالمتنبي وأبي تمام، أو كان ذكر اسمهم مقرونا باسم المعري كالراوندي*، وصالح بن عبد القدوس وبشار بن برد؛ فلقد قيل «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام؛ عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار بن برد وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، ورجل من الأزد فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة، وأما بشار فبقي متحيرا مخلطا وأما الأزدي فمال إلى القول بالسمنية وهو مذهب من مذاهب الهند، وبقي ظاهره على ما كان عليه»[1] وجلَ هؤلاء يعتقدون في الحكمة والقول بظاهر للكلام وباطنه، فقد قال ابن القارح عن المتنبي: «حكى القطر بلي وابن أبي الأزهر في كتاب اجتمعا على تصنيفه... يحكيان فيه أن المتنبي أخرج من الحبس إلى مجلس أبي الحسن علي بن عيسى الوزير – رحمه الله– فقال له:أنتَ أحمدُ المتنبي؟ فقال: أنا أحمد النبيُّ»[2] وتجدر الإشارة أنَ من معاني كلمة النبي المرتفع من الشيء[3] وكذا قال الأنباري: «النبي معناه في كلام العرب: الرفيع الشأن، أخذ من النباوة، والنباوة: ما ارتفع من الأرض، والأصل فيه نبيوٌ، فلما اجتمعت الياء والواو والسابق ساكن أبدل من الواو ياء وأدغمت الياء الأولى فيها، ويجوز أن يكون النبي سمي نبياً لبيان أمره، ووضوح خبره»[4] يكون من معنى النبأ؛ فالتخريج الذي يومئ إليه ابن القارح عن المتنبي هو تألهه واعتقاده في

---

* الراوندية: صورهم المؤرخون تصويرات مختلفة منها ؛أنهم شيعة ولد العباس بن عبد المطلب من أهل خراسان وغيرهم، قالوا أن رسول الله – صلى الله عليه و سلم– قبض، وأحق الناس بعده العباس بن عبد المطلب لأنه عمه ووارثه وعصبته، وقد صنف هؤلاء الراوندية كتبا في هذا المعنى، وهناك منهم من غلا وسخف فيروى أن منهم من عبد أبا جعفر المنصور، وصعدوا الخضراء فألقوا أنفسهم يطيرون، كما عرف عنهم القول بتناسخ الأرواح ويزعمون أن روح آدم انتقلت إلى فلان – رجل من كبارهم – وأن جبريل هو فلان –عن رجل آخر–، وأيّا ما كان فالراوندية شيعة العباسيين وفرقتهم دينية؛ غلا فيهم من غلا... ينظر للاستزادة: أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر،ج3، ط7، 1964، ص292،291 .

[1] – أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق إحسان عباس و إبراهيم السعافين، دار صادر، بيروت، المجلد الثالث، ط2 2005، ص139.

[2]– ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص29.

[3] – ينظر: ابن دريد، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص462.

[4] – الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق حاتم صالح الضامن اعتنى به عز الدين بدوي النجار، مؤسسة الرسالة، سوريا، ج2، ط1، 1993، ص112.

فكرة النجوم والأفلاك التي تفيد معرفتها معرفة أحوال البشر والحياة؛ والبيت الشعري المحتج به على هذه الفكرة قوله[1]:

أَذُمُ إِلَى هَذَا الزَّمان أُهَيْلَهُ ** فَأَعْلَمُهُمْ فَدَمٌ وَأَحْزَمُهُمُ وَغْد

وراح ابن القارح يصر على أنَّ فكرة الشكوى إلى الزمان مبنية على اعتقاد تأثير الفلك في معرفة أحوال البشر، ثم أورد له بيتا آخر ينفي هذا الاعتقاد بقوله[2]:

فتبّا لدين عبيد النجو ** م ومن يدّعي أنها تعقل

وهذا قدح في تلاعبه وشاعريته المغرقة بالفخر والأنفة الكاذبة والبطولة الزائفة لبيان أنه كان على غير دين الأمة والإجماع، وأنه كان ينافق في مدح سيف الدولة، وهو القائل[3]:

أسير إلى إقطاعه في ثيابه ** على طرفه من داره بحسامه

وكل هذه الإشارات تبين قدح ابن القارح في شخصية المتنبي؛ وذلك أنها تخفي عكس ما تظهر، أما عن أبي تمام فأورد له حكاية تبين استهتاره بالعبادات وتركها، وكأنّها لا تضر ولا تنفع؛ وخاصة الصلاة التي تحولت في نظره إلى مجرد مزمزة وحركات لا تقدم ولا تُؤخر؛ فالأمر أمسى عنده تجارة فورية ملموسة « قال الحسن بن رجاء الكاتب جاءني أبو تمام إلى خراسان فبلغني أنه لا يصلي فواكلت به من لازمه أياما فلم يره يصلي يوما واحداً»[4] لذا كانت طريقة ذكية من ابن القارح في تصنيفه للكثير من الشعراء إلى مجموعات حلولية وتناسخية وباطنية ومانوية ووثنية[*]، « حيث ذكر هؤلاء ومفترياتهم، وما اعترضوا به على الإسلام وكتاب الله، ونبوة – محمد صلى الله عليه وسلم– وغيره من الأنبياء»[5] وهي

[1] – عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان المتنبي، ج2، ص92.

[2] – المرجع نفسه،ج3، ص197.

[3] – المرجع نفسه، ج4، ص115.

[4] – ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص30.

[*] الاسماعيلية إحدى فرق الشيعة وثاني أكبرها بعد الاثني عشرية، تشترك الإسماعيلية مع الاثنا عشرية في مفهوم الإمامة، إلا أن الانشقاق وقع بينهم وبين باقي الشيعة بعد موت الإمام السادس جعفر الصادق؛ إذ رأى فريق من جمهور الشيعة أن الإمامة في ابنه الأكبر الذي أوصى له إسماعيل مبارك، بينما رأى فريق آخر أن الإمام هو أخوه موسى الكاظم لثبوت موت إسماعيل في حياة أبيه وشهادة الناس على ذلك، ويمثل التيار الإسماعيلي في الفكر الشيعي الجانب العرفاني والصوفي الذي يركز على طبيعة الله و الخلق و جهاد النفس، وفيه يجسد الإمام زمن الحقيقة المطلقة، بينما يرتكز التيار الاثنا عشري الأكثر حرفية على الشريعة وعلى سنن محمد –صلى الله عليه وسلم- والأئمة الاثنا عشر من آل بيته باعتبارهم منارات إلى سبيل الله؛ و الإسماعيلية يتفقون مع عموم المسلمين في وحدانية الله ونبوة محمد –صلى الله عليه وسلم- ونزول القرآن الموحى، وإن كانوا يختلفون معهم في أن القرآن يحمل تأويلا باطنا غير تأويله الظاهر لذلك نعتهم أهل السنة بالباطنية.

[5] – محمد زغلول سلام، الأدب في العصر الفاطمي الكتابة والكتاب, منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، (دت)، (دط) ص261.

كلها إشارات خفية إلى بعض الآراء التي تبنتها المذاهب الباطنية، وكانت تُمثل غرابة في التخريجات الفلسفية في إدارة الحكم، وطريقة العلم الرمزي، وطبقات الخاصة والعامة ومراتب الوجود، فالاهتمام بأخبار الشعراء المحدثين مع ذكر لمعتقداتهم يخفي خبثاً ومكيدة « أليس خبث ابن القارح ودهاؤه أنْ يضع المعري في منزلة لا يحسد عليها فإنْ تعاطف مع هؤلاء، أو دافع عنهم قد يُتّهم هو كذلك وإنْ وافق ابن القارح وأيده فيما ذهب إليه يكون قد خالف ما آمن به من مبادئ وقيم »[1] وهذا ما جعل طه حسين يقول: « ذلك حاله في رسالة الغفران فكم اتخذ حوله من الشعراء الجاهليين جنوداً يذودون عنه ويناضلون من دونه، وكم أسبغ على نفسه من علوم اللغة و آدابها دروعاً تعصمه من وصمة العار، وكم ضحى من زنادقة العباسيين ضحايا ليعلن أنه مسلم»[2] أما البعض يرى أنَ هذه الفكرة تبقى حبيسة أدراج خزانة طه حسين لأنه لا نملك الدليل على صحة معتقد أي شخص، اللهم إذا كانت هذه الآراء تعبر عن صاحبها فالمعري إنسان عرف بإصراره على نهجه وعدم التخلي عنه، ولذلك ففكره ينبني على الحقيقة الصادقة التي ترفض الثناء الرخيص والمدح الكاذب تبقى أساليب معالجة الأمور وطريقة سبكها وفهمها تأخذ مقدارها من تجارب الشخص ومعاناته.

- قضية آل المغربي:

تعتبر هذه القضية الثانية باطنياً في كتابة رسالة ابن القارح إلى أبي العلاء المعري حيث صك أذن كاتبها حكم المرسل إليه بأنَه قال عنه « أعرفه خبراً هو الذي هجا أبا القاسم بن علي بن الحسين المغربي»[3] فيبيّن ابن القارح طموح أبي القاسم بن علي بن الحسين المغربي وظلمه بقوله: « وكان أبو القاسم ملولاً والملول ربما مل الملال وكان لا يمل أن يمل ويحقد حقد من تلين كبده...و بغضي له- شهد الله- حياً وميتاً أوجبه أخذه محارب الكعبة، الذهب والفضَة وضربها دنانير ودراهم وسماها الكعبية وأنهب الرملة وخرب بغداد وكم من دم

---

[1]- عمر بنور، رسالة الغفران قراءة في الرحلة (القص، الخيال، الهزل)، دار سراس للنشر، تونس، ط1، 2003 ص29.

[2]- طه حسين، ذكرى أبي العلاء ، ص287.

[3] - ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص55.

سفك وحريم انتهك وحرة أرمل أيتم»[1]، وقد أورد ياقوت الحموي له أبياتا يهجو فيها أبا القاسم بن علي بن الحسين المغربي بقوله[2]:

لُقِبْتَ بِالكَمِالِ ستراً عَلَى ** نقصك كالبَانِي عَلَى الخص

فَصرت كالكنف إذا شيدت ** بِيْض أَعلاهن بالجـص

يَا عُرة الدنيَا بِلا غُـرَة ** ويَا طُويس الشّوْم وَالحِرص

قتلت أَهْلِيكَ وَأَنْهَبْتَ بَـي ** تَ الله بالموصلِ تَسْتَعْصِي

فمن هو يا ترى الوزير المغربي و ما علاقته بأبي العلاء المعري؟

الـوزير المغربـي أبـو القاسـم الحسـين بـن علـي بـن الحسـين بـن محمـد المغربـي (370-418هـ) ينتمي إلى أسرة مشرقية يرتفع نسبها إلى الملك بهرام جور، ونسبة هذه الأسرة للمغرب ليست نسبة إلى الموطن، وإنما هي لأنّ واحداً منها كان يتولى ما يعرف بديوان المغرب في بغداد[3] وكان الجد الأعلى لهذه الأسرة علي بن محمد يعيش في "البصرة" إلى أن قام آل البريدي بثورتهم 324 ه فسيطروا على البصرة وانتقل "علي" إلى بغداد، وفيها رزق بابنه"الحسين" الذي تقلد أعمالاً متنوعة في بغداد، ثم رحل إلى حلب فالتحق ببلاط سيف الدولة الحمداني كاتبا، وما لبث أن أصبحت له مكانة بارزة حتى مدحه الشعراء الذي كان يتوافدون على البلاط الحمداني، ويخلف "أبو الحسن علي" وهو والد الوزير المغربي- أباه في خدمة سيف الدولة وبعده سعد الدولة، ثم تحدث جفوة بينه وبين سعد الدولة يترك حلب على إثرها إلى الكوفة، ومن هناك يكاتب العزيز الفاطمي فيرحب به»[4] ويبدو أنَ « أبا الحسن علي بن الحسين المغربي لم يقف دوره في الدولة الفاطمية عند حد الكتابة، وإنما كان له دور في صنع الأحداث السياسية، فيقال إنه هو الذي أغرى الفاطميين بالشام ومهد لهم السبيل»[5] ولقد كان ابنه أبا القاسم الحسين بن الحسين بن علي بن محمد المغربي يعلوه الطموح، وهذا ما عبر عنه ابن القارح في رسالته في حوارية دارت بينهما« قال يوما لابن القارح: ما نرضى

[1] - ابن القارح، رسالة ابن القارح ، ص58،57.

[2] - ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب في معرفة الأديب، ج5، ص1979.

[3] - ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص162؛ ينظر أيضا: إحسان عباس، الوزير المغربي أبو القاسم الحسين بن علي العالم الشاعر النافد الثائر دراسة في سيرته وأدبه مع ما تبقى من آثاره، عمان، الأردن، ط1، 1988، ص11.

[4] - ينظر: إحسان عباس، الوزير المغربي أبو القاسم الحسين بن علي العالم الشاعر النافد الثائر دراسة في سيرته وأدبه مع ما تبقى من آثاره ، ص13.

[5] - طه حسين، ذكرى أبي العلاء ، ص 48

بالخمول الذي نحن فيه، فراجعه ابن القارح: وأي خمول هنا؟ تأخذون من مولانا – خلَّد الله ملكه– في كل سنة ستة آلاف دينار، وأبوك شيخ الدولة وهو معظم مكرم، فيقول الوزير المغربي: أريد أن تُصَار إلى أبوابنا الكتائب والمواكب والمناقب، ولا أرضى بأنّ يجرى علينا كالولدان والنسوان»[1] وهذا الكلام يشي بأن أبا القاسم الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن محمد المغربي متطلع إلى أمور سياسية لها صلة بالحاكم الفاطمي، لكن مع تمام القرن الرابع الهجري حتى نرى أسرة المغربي في مصر تتعرض لنكبة، حيث يعمل الحاكم بأمر الله فيهم السيف ولا ينجو منهم إلا أبا القاسم الوزير المغربي الذي فر متخفيا حيث لجأ إلى آل الجراح بالرملة، وكان ذلك في حدود 402هـ[2].

لكن ما علاقة أبي العلاء المعري بأبي القاسم الوزير المغربي؟

يبدو أنها كانت علاقة علم وميول واتجاه اعتقادي، فلقد كانت هناك مراسلات بين الرجلين، ففي أحد رسائل أبي العلاء المعري يراسل المعري هذا الرجل (أي أبا القاسم) معتبراً إياه درة من درر العلم يقول:« إن كان للآداب، أطال الله بقاء سيدنا نسيمٌ يتضوع وللذكاء نار تشرق وتلمع، فقد فغمنا– على بعد الدار– أرج أدبه، ومحا الليل عنا ذكاؤه بتلهّبه وخوّل الأسماع شنوفاً غير ذاهبة، واطلع في سويداوات القلوب كواكب ليست بغاربة»[3] وعقلية كعقلية أبي العلاء المعري لا تقدَم مدحاً فارغا، اللّهم إذا توسمت في الشخص العلم والنباهة،أو الاتفاق على الميول الفكرية والمذهبية، هكذا يذهب أبو العلاء المعري إلى هذا الحد في تقدير الرسالة ومدح صاحبها بالأدب وامتلاكه أعنة النظم والنثر[4]، كما نجد أبياتاً مدونة في اللزوميات يبكي فيها أبو العلاء المعري أبا القاسم بن الحسين بن علي

.

[1] – ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص57.

[2] – ينظر: تقي الدين احمد بن علي المقريزي، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، تحقيق محمد حلمي محمد أحمد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ج2، مصر،(دط)، 1971 ، ص111؛ ينظر أيضا: طه حسين، ذكرى أبي العلاء ، ص51.

[3] – أبو العلاء المعري، رسالة المنيح ضمن رسائل أبي العلاء، شرح شاهين عطية، بيروت.(دط)، 1984، ص24.

[4] – صلاح رزق، نثر أبي العلاء المعري، دراسة فنية، دار غريب للنشر والطباعة، ط1، 2006، ص64.

المغربي، وربما هذه مؤشرات معنوية تبين أن أبا العلاء المعري كان على مذهب صاحبه أو شغوفا بنشر أفكاراً خفية بينهما [1]:

لَيْسَ يَبْقَى الضَّرب الطَّويل على الدَّهر ** ولا ذو العبالة الدرحايه

يا أَبَا الْقَاسِمِ الوزير ترحلت ** وخلفتني ثقال رحايه

وتركت الكتب الثمينة للنا ** س وما رحت عنهم بسحايه

ليتني كنت قبل أنْ تشرب الموت ** أصيلا شربته بضحايا

إنْ نحتك المنون قبلي فإني ** منتحاها وإنّها منتحايه

أُمُّ دفر تقول بعدك للذائق ** لا طعم لى فأين فحايه

والأمر بيَن فالإنسان لا يتمنى أن يرد الموت قبل أي شخص، إلا إذا كان الأمر يتعدى الصداقة اللفظية إلى الصداقة المعنوية والميول المعرفية، وقد تعرض لهذه القضية طه حسين بقوله:« وكان صديقي الأستاذ "ماسينيون" قد افترض منذ ثلاثة أعوام أنَ بين أبي العلاء والإسماعيلية صلة»[2] فالفرض الإنساني الذي قدَمه طه حسين مبني على إثبات أنَ أبا العلاء المعري يقدم نموذجا للعقل الرافض للسلطة الدينية، وإن أخفق هذا الطرح فإنه يؤكد الفرضية الإنسانية القائلة أنَ :« أبا العلاء هو الفاطمي العظيم الذي لم يرتد ساعة»[3] والدليل على أنَ إشاراته لهم جاءت عابرة قياساً على ما ورد في ثنايا تفاصيله عن المذاهب الأخرى، وهذا ما عزى به « إلى أن يسكت عنهم في رسالة الغفران فلم يقل إلا قليلا جدا»[4] ومهما يكن من سبب سواء، أكان أبو العلاء المعري من الفاطميين أو خوفاً من بطشهم، فغمز ابن القارح في عقائد هؤلاء واضحة جداً، والتي جعلت أحد الباحثين يشير إشارة لطيفة في مقارنته بين ابن القارح و أبي العلاء المعري، وذلك بقوله أنَّ « القراءةَ الأولية لنصي ابن القارح والمعري تكشف أنهما نصان متعارضان، فكان كل منهما يحمل نظر مناقضة للأخرى، فرسالة الغفران تمثل النظرة العقلية، في حين تمثل الأخرى وجهة النظر النقلية»[5] فابن القارح يمثل الشخصية الضعيفة التي تؤمن بظاهر الدين وأبي العلاء

[1] – أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج2، ص446.

[2] – طه حسين، مع أبي العلاء في سجنه، دار المعارف، مصر، ط 11، 1976، ص12.

[3] – مارون عبود، زوبعة الدهور، منشورات دار المكشوف، بيروت، ط1، 1945، ص78.

[4] – يسرى سلامة، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، ص136.

[5] – ألفت كمال الروبي، تحول وبزوغ الشكل القصصي في رسالة الغفران، مجلة فصول، مصر، العدد 68، ص238.

المعري من الشخصيات التي تبطن و تظهر خلاف ذلك « فحكيمنا كان متأثرا بمذهب العصر، معجبا ببعض مواقف الحاكم الفاطمي، يتفق مع معظم الباطنيين والمتصوفة، وجلهم من المظلومين، المتربصين، الآخذين بأطراف العزاء، المتشددين في السير على دروب الفضيلة إلى درجة التزمت، ولكنه لم يكن منتميا، فالانتماء ارتماء واحتماء، واندغام والمعري كان قائما بذاته قبالة عالم الناس، ذا اكتفاء، واستقلال واستطالة »[1] لكن مع هذا التخريج يبقى الراجح أن المعري إلى التمذهب الإنساني أقرب وعن النسك الديني العادي أبعد، أما عن ابن القارح فيمكن أن نضيف للسببين الظاهرين في كتابة رسالته؛ أسباب أخرى، من مثل شكواه من أمور نفسه، وعدم قدرته الإقلاع عن شُرب الخمرة وعجزه، وضعف بصره وسرقة ابن أخت له لدراهم كان يخفيها لعواقب الزمن، ورغبته الدائمة في التوبة مع الضعف وعلى هذا يمكن أن نورد جملة ملاحظات:

بصيغة افتراضية حتى ولو كان ابن القارح صادقاً في توبته راغباً في الاعتراف بمكانة أبي العلاء المعري، هل كان من الممكن أن يصدّقه واحدٌ من الذين صقلهم الدهر وأنضجتهم الأيام بمجرد مدح كلامي يعترف بمكانة أبي العلاء المعري المعرفية؟ إن الجواب بالنفي طبعا، لأنَّ هذا التغير المفاجئ، وهذا الحنين لأبي العلاء المعري قد يتغير مادام تغير حكم ابن القارح في آل المغربي، فلقد أفجع في سبّهم؛ وهو الذي كان يتمرغ في نعيمهم أيام كانت الدولة لهم، ففكرة المدح والثناء الكاذب والهجاء المقذع فعلت فعلتها في نفسية أبي العلاء المعري ورسمتْ صوراً قبيحة عن هذا الرجل الأفعوان الذي يذكر عيوب الناس، وقلبه يضطرم حقداً وكراهيةً، وهذا ما عزى بعمر بنّور إلى القول: « ومن خصائص هذا العصر الذي كتبت فيه رسالة الغفران ولع أهلها بالتَّراسل، وبالتُّهم والتراشق والطعن في عقيدة كل واحد منهم»[2] وعليه قد نجعل الغرض من رسالة ابن القارح الإيقاع بأبي العلاء المعري من جهة و بيان غيه، ومن جهة ثانية لا نستبعد وجود حديث دار بين الوزير المغربي وابن القارح عن طبيعة شخصية المعري، ومن هنا فهي دعوة تلميحية للتستر المعري، وبيان

[1] – علي شلق، أبو العلاء المعري والضبابية المشرقة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص73.

[2] – عمر بنور، رسالة الغفران قراءة في الرحلة (القص، الخيال، الهزل)، ص28.

حقيقة أمره ودعوته إلى التوبة وإعلامه بحقيقة مذهبه، والرابط بين هذه الأفكار هو ذكر معتقدات الشعراء.

ثالثاً- الزمان والمكان الذي ألفت فيه الرّسالة:

تقول عائشة عبد الرحمن:« غير مجهول أنّ الغفران أُمْليت بمعرة النعمان على التحديد، في أخريات الربع الأول من القرن الخامس الهجري»[1]ومعرفة زمن كتابة الرسالة يقتضي معرفة بعض الدلائل النصية لتحديد الوجه التقريبي لكتابتها جاء في رسالة ابن القارح،« وكيف أشكو من فاتني وعالني نيفا وسبعين سنة»[2] فعبارته هنا تدل على أنّ رسالة الغفران كانت تملى بين عامي(422 ﻫ)-(424 ﻫ) حيث يكون عمر ابن القارح نيفا وسبعين سنة، يؤنسنا شاهد آخر من رسالة الغفران جاء في قول أبي العلاء المعري على لسان أحد شخصياته على إضاعة ابن القارح لكتاب توبته:« فسئل ألك شاهد بالتوبة؟ قال نعم "عبد المنعم عبد الكريم قاضي حلب حرسها الله أيام شبل الدولة»[3] وقد ولّى قضاء حلب حرسها الله لشبل الدولة لصالح بن مرداس سنة420ﻫ [4]، وكما هو معلوم أنَ أبا العلاء المعري اعتزل الناس(منذ 400 ﻫ) إلى غاية وفاته، وهذا يؤكد أنّ رسالة الغفران أُلِّفت في فترة عزلته بعد تجريب الحياة خيرها وشرها، وبعد أن تجاوز المعري الستين من عمره أي مرحلة النضج والتأكد من الحقائق الصادقة والأخبار الزائفة، وفي هذا تقول نادية تيحال:« وقد أملى المعري رسالته هذه بعد مضي قرابة ربع قرن من عزلته، وكانت حينها شهرته قد شاعت فراسله الكثير من المستفسرين عن خصائص فكره، وقد كان من بين هؤلاء المحدَث علي بن منصور الحلبي المعروف بابن القارح الذي وجه إليه من حلب رسالة يستوضحه فيها عن بعض المسائل الفقهية، وبدلاً من أنْ يجيبه برسالة عادية جعله يصعد إلى السّماء، ويرى بنفسه كيف جرت وتجري الأحكام الإلهية، ويسأل ابن القارح المخلدين في الجنة بما غُفر لكم؟ والمخلدين في النار بما لم يُغْفر لكم وماذا جنيتم؟»[5] فالغرابة في رسالة الغفران هي

---

[1] - عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص44.

[2] - ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص66.

[3] - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمان، دار المعارف، مصر، ط9، 1990، ص256.

[4] - ينظر: ابن العديم، تاريخ زبدة الحلب من تاريخ حلب، ص131 ،132.

[5] - نادية تيحال، أدب التمرد عند أبي حيان التوحيدي وأبي العلاء المعري، أطروحة دكتوراه الدولة، كلية الآداب واللغات جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2003/2004، (مخطوط)، ص124.

الطريقة الفنية التي انتهجها المعري في الإجابة عن رسالة ابن القارح،وكيفية تهيئته لصعود السماء وما يؤكد هذا قول جعفر خريباني.«كتبها (رسالة الغفران) سنة 424 هـ (القرن الحادي عشر ميلادي) يرد بها على رسالة رجل يود الشهرة اسمه علي بن منصور القارح الحلبي الرسالة كثيرة الاستطراد ويعود سبب ذلك إلى سعه اطّلاع المعري وغزير ثقافته وإلمامه بشتى معارف سابقيه وقد أحيا أبو العلاء في رسالته ألفاظاً كثيرة كانت مواتاً، وجاء بالنادر من اللغة والغريب والشاذ من العبارات، كما يظهر جلياً علم الشاعر بالشعر وروايته ونقده وبالأماكن، والجماعات وبالتاريخ والقرآن وتفسيره»[1] يؤكد هذا الاعتراف بأنّ السبب المباشر في كتابة رسالة الغفران هي رسالة ابن القارح، كما يؤكد على سعة اطّلاع المعري ومعرفته بالفقه والأدب والتاريخ والسير والقرآن، لهذا فأول شيء يطالعنا هو العنوان فما مغزاه؟ وما علاقته بالمتن ؟ وهل يتعلق بكامل الرسالة أم بجزء منها ؟

رابعا: قراءة تأويلية في العنوان:

يعتبر العنوان في نظر إمبرتو إيكو أكبر مفتاح تأويلي[2]، وهو يشع متاهات من المعاني والجودة فيه أنه يسمح ببناء أنساق من الدلالات حول معاني النص، وهذا يقودنا إلى معرفة الدلالات التي يثيرها عنوان رسالة الغفران؛ يقول خليل شرف الدين:« ولكثرة ما ورد من أسماء الغفران ومشتقاته سميت الرسالة– رسالة الغفران– وهي من حيث التبويب قسمان: الأول استعراضي حسي للجنة وأنواع اللذات فيها، والثاني إجابات مباشرة عن أسئلة ابن القارح »[3] فسبب التسمية في ظاهره هو السؤال بما غفر لك؟ فهو العقد الرابط والذي به يمنح لشخصية البطل ابن القارح محاورته القصصية والاستفسارية عن سبب الدخول إلى الجنة أو عدم دخولها[4]، وهذا السؤال الذي يبديه البطل في حواراته مع الذين قابلهم في الجنة من الشعراء يُبين فضول هذه الشخصية بدافع البحث والتحري، وهو يوضح في الوقت بعينه

[1] – جعفر خريباني، أبو العلاء المعري، رهين المحبسين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص61.

[2] – ينظر: أمبرتو إيكو، اسم الوردة، نقله من الايطالية أحمد الصمعي، دار أويا، الموقع الالكتروني www.liilas.com، تاريخ الاطلاع 12.08.2010.

[3] – خليل شرف الدين أبو العلاء المعري، مبصر بين عميان، منشورات مكتبة دار الهلال بيروت، لبنان، ط1 1988، ص75.

[4] – ينظر عبد الفتاح كليطو، أبو العلاء المعري أو متاهات القول، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000 ص24.

الجانب السلطوي والفضولي فيها، فابن القارح من البداية يفرض هيمنته على أهل الجنة وعلى سائر الشخصيات بكل أنواعها، فهو ينصّب نفسه مثالاً للتزكية والصفاء ويُعطي لنفسه حق السؤال عن سبب المغفرة، لهذا اختار له المعري لقاءات مختلفة مع من عرفوا بالحكمة والمثل والأدب،أو ممكن اتخذوا الأدب كتكسب هذا فيما يتعلق بالجنس البشري، أما فيما يتعلق ببعض الرموز التراثية أو القصص الخيالية أو القصص التاريخية، فاختار له وجوهاً أخرى يطل بها على نفسه، ومن أمثلة ذلك قصص الحيوانات وقصة الجان وبعض الحيات وهذا الاختيار التنوعي يدور في فلك الغفران وفي هذا يقول عبد الوهاب الرقيق وهند بن صالح:« تعد قضية الغفران القطب الذي دارت عليه رسالة الغفران فكلمة الغفران تتصدر الرسالة منذ العنوان، ثم تواترت مشتقاتها داخل الرحلة، فتردد ذكر الغفران والمغفرة و"الغفور"»[1] فكلمة الغفران تأخذ امتداداتها داخل المتن بتعزز دلالاتها ووقعها الجذاب والمشوق، وفي رأي منير سلطان « أنَ كلمة الغفران ذات وقع جميل على الأذن بحروفها السلسة، وهي مريحة للنفس حين يكون الغفران من الله الرحمن الرحيم إلى العبد الخطَاء الذي يتمنى التوبة لما اقترفته يداه»[2] وهذا معناه لتستريح أُذًن المخبر عنه بالتفاؤل الأولي، وهي طريقة فنية في أسلوب المعري، وحسب إشارة طه حسين فإنّ لأبي العلاء المعري تفننه في اختيار مسميات كتبه، فالأسماء المختارة تدل على مزاج معتدل وذوق رفيع،« فانظر كيف سمّى المعري شرحه لديوان أبي تمام ذكرى حبيب فأحسن التورية و الاختيار، وكذلك سمّى إصلاحه لديوان البحتري عبث الوليد لبيان عبث الوليد فهو اسم البحتري، وإما لعبث الناسخ للكتاب... وهذا ينطبق على شرحه لديوان المتنبي فسماه المعجز أحمد تورية بالقرآن وكأن المتنبي قد أوتي كلم الشعراء فأعجز غيره...، وعلى الجملة كان أبو العلاء محسنا في اختيار الأسماء كما يدلنا ما بأيدينا من الكتب على أنه كان متقنا لتأليف المسميات»[3] وهذا الاختيارات كلها دالة على اقتصاد أبي العلاء المعري في العبارة لتدليل على عمقها ومغزاها العميق؛ وهذا شأن تسمية رسالة الغفران فقد تستريح النفس للاسم، لكنها بعد التبصر بعين

[1] – عبد الوهاب الرقيق وهند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، دار محمد على محمد الحامي، صفاقس تونس، ط2، 2008، ص145.

[2] – منير سلطان، التضمين والتناص، وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجا، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر ط1، 2004، ص112.

[3] – طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص 306.

الفعل فإنها تنفر من صاحب الفعل ابن القارح، وقد وردت هذه الكلمة بهذا الصيغة أي على وزن "فعلان" مرة واحدة في الرسالة في موضع يقول فيه المعري على لسان ابن القارح فيقول: « أجزل الله عطاءه من الغفران »[1] بينما وردت كلمتا التوبة أربع مرات[2] والمغفرة خمس مرات[3] والفعل غفر أربع مرات[4]، لكن بالقراءة المتأنية نجد أنّ الفعل غفر ومشتقاته له ما يوازيه أو يطابقه دلاليا، ما دام يؤدي إلى الحصول على الجنة أو التعثر في دخولها والأمثلة كثيرة في متن الغفران ومن أهمها السؤال « كيف كان خلاصك من النار وسلامتك من قبيح الشنار»[5] كما هو الحال في قصة الأعشى أو« رحمة ربنا وسعت كل شيء» أو«مصادفة ملك غفور» كقصة زهير بن أبي سلمي[6] أو السؤال « كيف كانت سلامتك على الصراط وخلاصك من بعد الإفراط»[7] أو كقصة عدي بن زيد العبادي، أو تقديم خدمة جليلة في دار الأحزان أو إتباع الحنيفية أو الإقرار بالله وحج البيت في الجاهلية[8] أو التوبة عند نهاية العمر؟ أو كفكرة صك التوبة أو إنشاء أقوال مدحية[9] أو كختم كل رسالة« بالصلاة والسلام على النبي محمد – صلى الله عليه وسلم- وعترته في آخر كل رسالة»[10] أو التوفر على العبادة مع العمل الصغير الهين في نظر الناس، أو كفكرة الصبر على الشدائد[11] ومهما كثرت تعريفات اشتقاقات الغفران فيمكن أن نجمعها بفكرتي القول والعمل، ما يقوله اللسان وما يعتقده القلب، وبه يمكن أن نثير قضية رئيسة في تسمية الرسالة، هل يمكن أن يكون ما يقوله اللسان وتكتبه اليد في مدح الدين يعد وسيلة للنجاة؟ وهل توبة الخائف تعد

---

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص359.
[2] – المصدر نفسه، ص169، 250، 259.
[3] – المصدر نفسه، ص177،185،251،286،359.
[4]– المصدر نفسه، ص183،185،218،219.
[5]– ينظر: أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص178.
[6] – ينظر: المصدر نفسه، ص181، 182.
[7] – ينظر: المصدر نفسه، ص186.
[8] – ينظر: المصدر نفسه، ص202.
[9] – ينظر: المصدر نفسه، ص256 ،257.
[10] – ينظر: المصدر نفسه، ص257.
[11] – ينظر: المصدر نفسه ، ص286 ،287.

توبة حقيقية؟ هل ترتبط فكرة الغفران بالأقوال أم بالأعمال؟ أم أن هذه تأخذ مقدارها من تلك أي: بمعنى على قدر التدقيق في القول يكتشف الفعل؟

إن المنحنى الفني الذي شكله المعري في عالم الآخر وما أوقعه من مهاترة وسب وشتم وتشاجر وتتبع الشعراء لعورات بعضهم بعضا، وجهل ابن القارح لقوانين المكان والزمان الذي أُنزل وأُسكن واستقر به لفظياً يقودنا إلى قراءة ثانية في التسمية.

وبالعودة إلى بعض المعاجم اللغوية والمصادر التراثية نجد أنَ «غفر، الغفور الغفار، جل ثناؤه وهما من أبنية المبالغة، ومعناهما الساتر لذنوب عباده المتجاوز عن خطاياهم وذنوبهم، وأصل الغفر التغطية والستر غفر ذنوبه أي: سترها، وقد غفره يغفره غفرا: ستره، وكل شيء سترته فقد غفرته، وغفرته الوعاء جعلته في الوعاء»[1] كما نجد الخليل بن أحمد الفراهيدي يقول: «الْمِغْفَرُ: وِقَايةٌ للرَّأس والغِفَارةُ: المغفر ومغفر البيضة: رفرفها من حلق الحديد، والغفارة :خرقة تضعها المرأة للدهن على هامتها، والغفارة خرقة تلف على سية القوس لتلف فوقها إطنابة القوس، وهو سيّره الذي يُشَدُّ به وحبل يسمى رأسه غِفارةٌ، وأصل الغُفر التّغطية »[2] وجاء في كتاب الأمثال للميداني قوله: «اغفروا هذا الأمر بغفرته أي: أصلحوه بما ينبغي أن يصلح به، والغفرة في الأصل ما يغطى به الشيء من الغفر، وهو الستر والتغطية»[3] وارتباطاً بسياق الرسالة، وعلى وجه الخصوص رسالة ابن القارح يمكن أن يقودنا العنوان إلى أنَ ابن القارح أذنب واغتاظ على الزنادقة وأظهر تديناً وجحد آل نعمته (آل المغربي) فهجاهم هجاء مقذعا، فهو بذلك كثير التحول من إنسان خارج عن القانون إلى إنسان متدين غيورٍ على دينه، فأراد المعري أن يبحث له ولأمثاله عن السبب الذي جعله يغطي على قوله وفعله، فنقل الكلمة من الأشياء الحسية (البيضة، السيف والرأس) إلى شيء معنوي في الإنسان وهو الران (الصدأ)، فالذي يغطي على جسد الإنسان ويستر كل أفعاله هو الغشاوة السوداء التي تصيب القلب، وفي هذا يقول الجرجاني(علي بن محمد)« الغين دون الرين وهو الصدأ، فإنَّ الصَّدأ حجابٌ رقيق يزول بالتصفية ونور التجلي

[1] – ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد الحادي عشر، ط1، 2000، ص64.

[2] – الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار صادر، بيروت، لبنان، الجزء4 ط1،(دت)، ص406 ،407.

[3] – الميداني، مجمع الأمثال، حققه وفصله وضبط غرائبه وعلق على حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ج2، (دط)، ص61.

لبقاء الإيمان معه، والرين هو الحجاب الكثيف الحائل بين القلب والإيمان، ولهذا قالوا الغين هو الاحتجاب عن الشهود مع صحة الاعتقاد»[1] فالمعري يعرف أنّ المغفرة الحقيقية من اختصاص الله ولذلك عقد الأمر منذ بدايته بمشيئة الله فهو يريد أنْ يعالج الأمر من نظرة الإنسان إلى الإنسان، فوجد أنَّ الرّانَ هو نقطة افتعال وسواد وغشاوة الأفعال وانعكاساتها في السلوك وهذا الأمر ينطبق على دعاة التدين الظاهري، ومن لا يعاينون نور الحقيقة، وحتى نؤكد هذا نقدم أمثلة كثيرة؛ من بينها بعض الشواهد الشعرية، فالكثير من الشعراء الذين أوردهم المعري في جنته يستعملون لفظة الغفران بمعناها السلبي، من بينهم قول زهير بن أبي سلمى[2]:

أَضَاعَتْ فَلَمْ تَغْفِرِ لَهَا خَلَوَاتها ** فَلاقَت بياناً عِنْدَ آخر مَعْهَدِ

"فلم تغفر" في الشاهد الشعري بمعنى :الغفلة، وإذا ربطناها بسياق رسالة الغفران ثم بابن القارح، فلقد انتاب هذا الرجل إحساس مباغت بالحسرة لتضيع أوقات العلم مرجّعا ذلك لغلبة الطبع المليم والفاسد في تحصيل الوجاهة المادية وصرف فترة الشباب في العبث والأمور التي تفنى سريعاً، وهذا حال الغالبية العظمى من الناس اليوم، وهذا ما عبر عنه طه حسين كرأي واضحا في شخصية ابن القارح: « ولسنا نشك في أنَ علي أبي منصور ابن القارح الذي كتبت إليه هذه الرسالة قد كان شديد الزندقة أو الغفلة، فإن أبا العلاء لا يكتب بهذه الرسالة إلا وهو واثق منه بإحدى الخصلتين، وتدلنا رسالة الغفران على أن هذا الرجل كان معاقراً للخمر متهالكا عليها حتى ألح عليه أبو العلاء في أن يتوب»[3]، فعقلية ابن القارح من العقليات المتقلبة؛ فمجازاته الحقيقية تكون من نوع كلام بكلام لتضيعه موضع العمل والجامع بينه وبين هذا الحيوان الوارد في قول زهير بن أبي سلمى هو الجزاء فمثله مثل هذه التي نسيت ابنها فغفلت عن رعايته، ولما فاتها الزمن عثرت عليه فوجدت أنه قد أُفتُرس من

---

[1]– الجرجاني علي بن محمد بن علي، التعريفات، حققه وعلق عليه نصر الدين تونسي، القاهرة، مصر، ط1، 2007 ص264.

[2] – زهير بن أبي سلمى، الديوان، شرحه وضبطه عمر فاروق الطباع، شركة بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1 1997، ص25.

[3] – طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص291،292.

طرف الحيوانات، فكذلك ابن القارح فلن يحصل إلا ما يزيد ألمه وغمه وكيده وحسده؛ بسب فوات سن الشباب زمن العمل الحقيقي ويؤنسنا شاهد آخر هو قول عبيد بن الأبرص[1]:

واغفر للمولى هناة تريبني ** فأظلمه ما لم ينلني بمحقدي

فاستعمال لفظة" اغفر" هنا مرتبطة بالمعنى الذي يليها، وهو نزع الغل والحقد من القلب، وإذا تأَوَلنا الحديث عن ابن القارح فإن الكيد والمكر والظلم والادعاء صفة عالقة بنفسه، ولذلك فالغفران الذي أعده المعري لابن القارح يحمل معنى السلبية نقيض القراءة الظاهرية، بمعنى أنّ لفظ غفر يحمل داخل أحشائه المعني الضدي، وما يؤكد هذا الرأي ما عبر عنه المعري في رسالة الصاهل و الشاحج بقوله:

« والغافر: من قولك: غفر المحموم، إذا هذى، وهذا الحرف من الأضداد يقال: غفر المريض إذا برؤ، وغُفر إذا انتكس»[2]، وقد استدل بقول الشاعر[3]:

خليلي إنّ الدار غُفر لذي الهوى ** كما يغفر المحموم أو صاحب الكلم

فمغفرة ابن القارح مشكوك فيها مريضة منتكسة،لأنها يعوزها الصدق والصفاء مبنية على الإطناب المدحي الكاذب، فالعلاج الموضعي غير نافع ما لم يستأصل العضو المريض معنويا، بأكثر دقة النفس أو القلب، فالأمر يتعدى الكلام ما دامت النفس مريضة ولهذا نجد من الشخصيات التي غُفر لها الأعشى قيس، حيث يقول[4]:

وكنت إذا ما القرن رام ظلامتي ** غلقت فلم أغفر لخصمي فيدربا

فالمعنى إذا تأَوَلناه من جهة ابن القارح ومشايعيه، فالظلم صفة من صفاتهم والتخرص طريقة مكنتهم من خداع الناس، وهذا استلزم من المعري معرفتة لنوعية الجنس البشري الذي ينتمي إليه ابن القارح؛ و بالتالي فإنه يداريه من جهة مداراته إياه وينتج له مكافأته بالمثل مدح فارغ من طرف ابن القارح للمعري يقابله ثناء ساخر مشحون بمعنى عكسي؛ حاصله صعود استشرافي قبل موعده إلى الجنة نتيجته الانتكاس والمرض الحسي لأنّ مجريات القدر

---

[1]– عبيد بن الأبرص، الديوان، إعداد محمد عبد الرحيم، مملكة الشعراء، دار الراتب الجامعية، لبنان، بيروت، 2008 ص 65.

[2]– أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، ص369.

[3] – ابن السكيت، إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد محمود شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ج1 ط4، (دت)، ص128 .

3– الأعشى، الديوان، شرحه شكري يوسف فرحات، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص15.

لا تخضع للموازين البشرية الانتهازية، فهذا التصريف معناه مضاعف لابن القارح وأمثاله فهو فارغ من جهة الأعمال، وسفريه شاقة متعبة، بعظم واهن وبصر ضعيف وجسم نحيف يري الأشياء الحسية، ولا يستمتع بها فالألم مُضعّف دون أن تلقى الروح مخرجها، ولنا شاهد شعري آخر من الشخصيات المغفور المتخيلة، وهي شخصية الحطيئة العبسي؛ حيث يستعمل معنى الغفران بمعناه السلبي[1]:

أرى قوما لا يغفرون ذنوبنا ** ونحن إذا ما أذنبوا لهم غفر

وهذا الكلام يحيلنا على سياق رسالة الغفران، فعلى الرغم من علم المعري بعدوانية وخبث وغيظ ابن القارح، إلا أنه أراد أن يومئ له كون الزنادقة الذين يراهم يتلاعبون بالدين قد يكونون أكثر منه تسامحا، وأوسع قلبا وصدرا، وديانتهم القليلة قد تفيد على كثرة ديانته المخبوءة بالتلون الفجائي المقبح؛ يَعُدّك اليوم صديقا، فإذا صدت عنك الدنيا بوجهها ولَى عنك بالشّمتات والتماس الأعذار الواهية في الإنقاص من قيمتك، وهذه الحالة بعينها لعلاقة ابن القارح مع آل نعمته آل المغربي بعد أن جفاهم الدهر وولَت عليهم دائرة السياسية؛ ظهر ورع ابن القارح يلوح في الآفاق فراح يهجوهم مقدماً المعاذير في سبهم بعد أن كان منغمسا معهم ملازما لهم مؤيدا لأفكارهم، وبعد أن أعلن ميلاد اليوم الجديد دون ولو تأنيب ضمير تنكر لخيرهم في الأيام الخوالي كأنه يطلب من المعري أن يحسن الظن به، وأن ما يدعيه عين حقيقتهم، لكن الشيء الذي أغفله هو كون المعري من صنف الناس الذين أدبهم الدهر بحكايته وزادته خبرة وحكمة في إنزال الناس منازلهم من المعرفة بسوء السريرة والضغينة، وهنا نذكر أبياتا لأحد الشخصيات الافتراضية المغفور لها شخصية لبيد ابن ربيعة العامري؛ حيث ذكر أبياتاً فيها كلمة الغفران بمعناها سلبي[2] :

لعمري لئن كان المخبر صادق ** لقد رزئت في سالف الدهر جعفر

فتى كان أُمَا كل شيء سألته ** فيعطي و أما كل ذنب فيغفر

---

[1] – الحطيئة، الديوان، شرحه وضبطه عمر فاروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1997 ص89.

[2] – لبيد بن ربيعة العامري، الديوان، شركة الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1،1997، ص70.

وهذا الأمر إذا ربطناه بابن القارح وقضية آل المغربي، تبين قيمتهم المعنوية عند المعري لبيان فضلهم وكرمهم عليه رميا بكذب ابن القارح وخديعته وضعف نفسه وكثرة ذنوبه مع قلة حسناته.

وما يمكن أن نخرج به من خلال العنوان الملحوظات التالية:

. إنَّ المركب الإسنادي" رسالة الغفران" جاء لتوضيح فكرة عالقة بذهن المعري لتقرئ بصوت جهري إبلاغي بلاغي لسامعيه يسير في أقطاب حلب وما جاورها ويبقى صوته يدوي الأركان، فالخبر الذي كُلّف به ابن القارح بتمثّله رسول الشعراء المداحين المتكسبين الفارغين وعلامة اصطفائه بياناً لكذب رسالته التي بينت تزلفه وإغراقه في حسية مشبوبة بالخمر والنساء والرياء والأفعال السيئة من قول أوعمل، ومهمته الإنسانية هي السلطة اللسانية الدعائية؛ فالهم الذي يجيش بصدر وقلب ابن القارح هو قلقه المفتعل عن أمثاله من الشعراء بغية أن يُسترسل في مهمة خالدة لتصفح أخبارهم وأحوالهم .

. إن معنى الغفران يأخذ بصيغ افتراضية معاني متناقضة، فمن جهة الغفران فيه إعلان عن التجاوز والصفح الفارغ، ومن جهة ثانية يفضح ابن القارح وأمثاله من دعاة التدين الشكلي الحسي لحبهم النساء و الشهوات التي تعمي البصر والبصيرة وتكالبهم على حب الظهور.

. يمكن أن نعطي معاني متعددة للغفران؛ فأولاها على أنها تعني الخوف والتخفي مع سيء الأعمال، لبيان فساد السريرة مع إظهار حسن القول، وهذا الحالة بعينها تنطبق من الجهة التاريخية على ابن القارح؛ فالرجل قد فرّ من بطش الحاكم الفاطمي، وقد كان يسكنه الذعر خوفا من ملاحقته و إيذاءه، وعليه فالصوت المنبعث من قلبه صوت المطرود من جميع الأمكنة لفساد قلبه وأعماله.

. وثانيتها أنّ الغفران بمعنى خاص؛ وهو التغطية التي تصيب الإنسان فتجعل بصيرته مغلقة لا يمتد إليها النور، فيسودها السواد من جهة الأعمال مع تغنَي النفس بسائر الأفعال السيئة دون إدراكها لذلك، لأنّ الحجب طمست عنها الرؤية والمعرفة الحقيقة.

. وثالثتها حتى وإن كان الغفران الوارد في الرسالة بالمعنى الحرفي الظاهري فإنه متولد عن سيء الأقوال والأعمال مبني على الكذب الخادع والمتلون والبعد التطلعي قبل الوقت؛ وهذا

يحمل ضمنيا إحساسا بالتضييع مع الأمل الخادع؛ فالغرور يفنى ويليه الظمأ فيكون الاغتراف من فراغ تسلية عن الادعاء الكاذب.

خامسا: قراءة تأويلية في ديباجة رسالة الغفران:

وتبدأ الديباجة من قول أبي العلاء المعري « اللهم يسر وأعن» وهذا الطلب بالتيسير لإدراك أن التوفيق والإعانة تكون من عند الله، وهي تنتهي عند قوله « فأما الأبيضان اللذان هما شحم وشباب فإنما تفرح بهما الرباب، وقد يبتهج بهما عند غيري فأما أنا فيئسا من خيري، وكذلك الأحامرة والأحمران يعجب لهما **أسود ران،** فيتبعه حليف ستر ما نزل به حادث هتر»[1] وتمثل هذه الديباجة مستهل الرسالة ومدخلها، وعلى طولها وكثافة إيحاءاتها فهي تمثل تحية إخوانية من أبي العلاء لابن القارح مبنية على عبارات التودد للقاء صاحب حميم موضوعه القلب؛ وما يتفرع عنه من شحنات عاطفية مثمرة حيث يقول: «إنّ في مسكني حماطة... وإنّ في طمري لخضبا، وإنّ في منزلي لأسود»[2] وقد اعتمد أبو العلاء المعري في هذا الاستهلال بتقديم أشعار ومشتركات لفظية تتطابق أحياناً، وتتماثل في أحايين أخرى فالبراعة فيها أنه « يعبر عن إيمانه بالله وإدراكه حبسه الذي يعيشه في منزله، ويشير إلى نفسه المتواضعة التي يمكن أن تثمر وتعطي من خلال التواصل الفكري مع الآخر»[3] ومما يلاحظ أنَ هذا الاستهلال على قدر ضعفه ووهنه على قدر ما يعبر عن تفنن وسمت وكبرياء وطاقة خيالية خلاقة، إذ ينطلق أبو العلاء المعري فيه من نفسه وبيته المتناهي في الصغر إلى المتناهي في الكبر وهو الجنة، ولقد اصطنع في عرضها فن الإلغاز البديعي؛ فمضى يصف لابن القارح ما يجده في قلبه من حماطة شوقا إليه وما يضمره خضبه من محبته، وما يطويه أسوده من إعظامه، ملغزاً بالحماطة وهي شجر تألفه الحيات عن حرقة القلب،وملغزا عن حبة القلب بالحضب الذي هو الضخم من ذكور الحيات، وملغزاً بالأسود عن سويداء قلبه.[4] والعلاقة هنا بين الحية والقلب هي الإيذاء، فكما أنَ الحيَة تلدغك بلسانها وتنفث سمها فلا يكون معها ترياق أو دواء فكذلك القلب عندما

---

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص139.

[2] – ينظر أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص129–131.

[3] – أحمد زياد محبك، تجليات المكان في رسالة الغفران، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، سوريا، العدد78 2000، ص28.

[4] – عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص105.

يصاب وتستغلق أواصره فلا ينفع معه دواء، ولم يتوقف أبو العلاء المعري في رصد العلاقة بين حبة القلب وشجرة الحيات وإلتواءاتها، بل راح يطبع هذه الديباجة ويرصعها بسوداوية قاتمة من أسماء وأفعال تدلل على لفظ السواد، فذكر لنا قائمة طويلة ممن عرفوا بالسواد في أسمائهم أو كناهم أو ألقابهم مثل سودان العرب وأغربتهم عنترة العبسي والسليك، وخفاف وسحيم ونصيب والأسودين اللذين ذكرهما الحارث بن حلزة في معلقته[1]، وفي هذا يقول عبد الله العلايلي: « رابطة السواد تغشى القطعة كلها باللفظ، أو بالخصائص في طائفة النبات والحيوان والإنسان والطعوم التي حشدها،وهذا ما أسميناه بهالة اللفظ وهالة القطعة الأدبية المحتبكة من هالات ائتلفت وامتزجت في بساطة الواحد حتى لتبدو مثل قطعة فسيفساء رصعت بفصوص السّواد»[2]، فمن الشواهد الشعرية التي أثبت فيه النبأ الأسود والمفجع ما قاله امرؤ القيس عن وصوله خبر موت أبيه[3]:

ذلك من نبأ جاءني ** وخبرته عن أبي الأسود

فالخبر الذي يزفه ابن القارح هو خبر الشؤم و الوشاية الكاذبة فالحقيقة التي انتقل منها المعري هي فاجعة خبر الموت والسياق الجديد الذي وظفت فيه هو الخبر المعنوي الكاذب الذي يحمله و يبشر به ابن القارح، أما من جهة الأطعمة ككنية عن عدم وجود الأطعمة المتنوعة في بيت المعري إلا الماء والتمر، فذكر بيتا من معلقة الحارث بن حلزة اليشكري قوله[4]:

فهداهم بالأسودين* وأمر الل ـــه بلغ تشقى به الأشقياء

أما من جهة الأسماء المعروفة بالسواد؛ فمن بين الذين ذكرهم المعري دون أن يذكر له من الأبيات الشعرية وأقتصر على ذكر اسمه هو السويد بن الصامت، وقد أثبت له ابن

---

[1] – عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص105.

[2] – عبد الله العلا يلي، المعري ذلك المجهول رحلة في فكره وعالمه النفسي، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط3 ،1995 ص76.

[3] – امرؤ القيس، الديوان، اعتنى وشرحه عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2 ،2004، ص87.

[4] – الحارث بن حلزة، الديوان، شرحه وضبط نصوصه وقدم له عمر فاروق الطباع، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1 2008، ص41.

* من معاني الأسودين الماء و التمر.

هشام في سيرته قوله « وكان السويد إنما يلقبه قومه فيهم بالكامل، لجلده وشعره وشرفه ونسبه»[1]، وهو الذي يقول [2]:

ألا رب من تدعوا صديقا ولو ترى مقالته بالغيب ساءك ما يفري**

مقالته كالشهد ما كان شاهدا ** وبالغيب مأثور على ثغرة النحر

يسرك باديه وتحت أديمـه ** نميمة غش تبتري عقب الظهـر

تبين لك العينان ماهو كاتـم ** من الغل و البغضاء بالنظر الشزر

فرشني بخير طالما بريتنـي ** فخير الموالي من يريش ولا يبري

فالتموضع الذي تخيره المعري في ذكر هذا الكلام المحذوف يتفق والسخرية من صدق ابن القارح كونه من الشعراء الذين يقولون ما لا يفعلون و يدعون ولا يُصدّقون ولإحكام هذه القطعة المرصعة راح أبو العلاء المعري يتلوها بالجمل الدعائية الاعتراضية « كبت الله عدوه وأدام رواحه إلى الفضل وغدوه»[3]« ثبت الله أركان العلم بحياته»[4] و«أدام الله جمال البراعة بسلامته»[5]وسنعرف من هُم أعداء ابن القارح، وما هو حسن فضلهم وأركان عملهم وعلمهم وبراعتهم، وهي كلها توحي بعكس ما تشير إليه الألفاظ، فأعداؤه هم الذين يستحيون من الدفاع عن أنفسهم، وعلمه الانشغال بعيوب الناس وحب الظهور بإظهاره صفة المتدين، وبراعته هي الإنسان والآعيبه الكاذبة « وهو بهذه الجمل الدُّعائية، قد ميّز بمهارة فنية أنّ الحديث موجه إلى ابن القارح وعنه متخلصاً بمثل ذلك من اختلاط عود الضمائر في سياق العبارات»[6]ويمكننا هنا أن نقابل بين النقلة الموجودة بين الشجرة والإنسان، وكيفية إثمارها أو جفافها على حسب الاختيارات والابتلاءات ومختلف الأسئلة الوجودية التي تتنزل ثم تسكن ثم تستقر بالكائن البشري ومنها تُتّخذُ الكثير من النظرات حول هذا الوجود و قيمته.

---

[1] – ابن هشام، السيرة النبوية، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وعبد الحفيظ شلبي، دار الكتب المصرية ج1، مصر، (دت)، (د ط)، ص427.

[2] – المرجع نفسه، ص427.

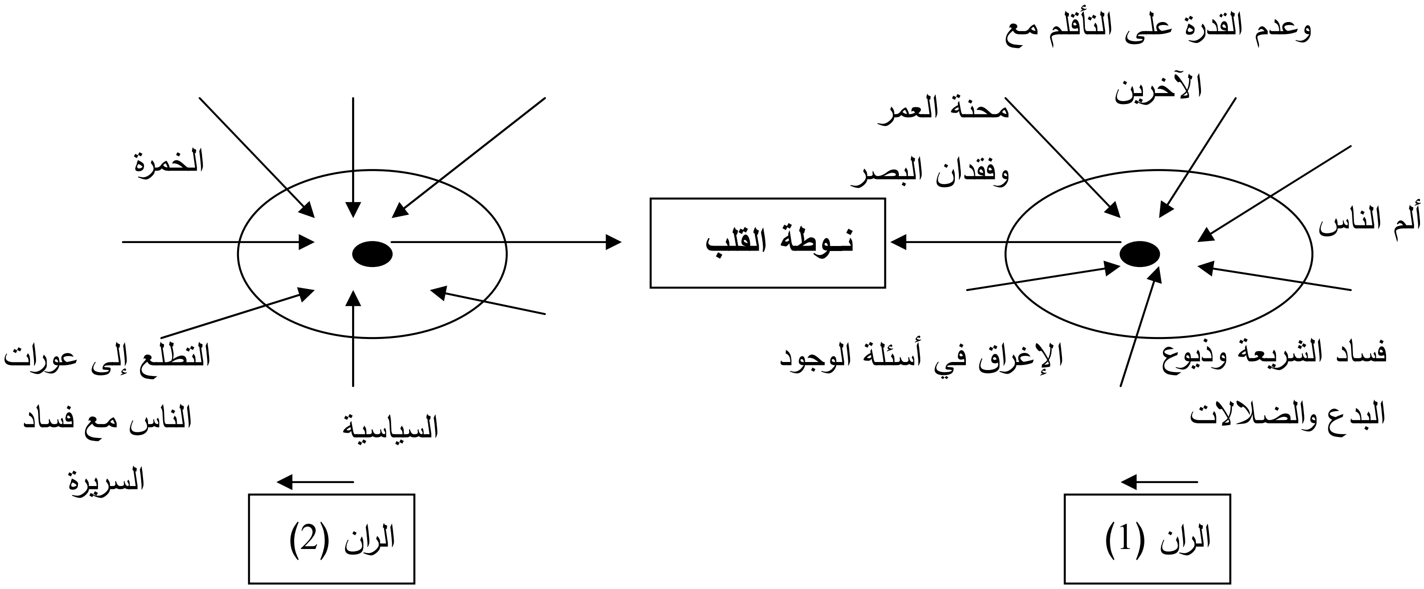
[3] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص130،129.

[4] – المصدر نفسه، 131.

[5] – المصدر نفسه، 132.

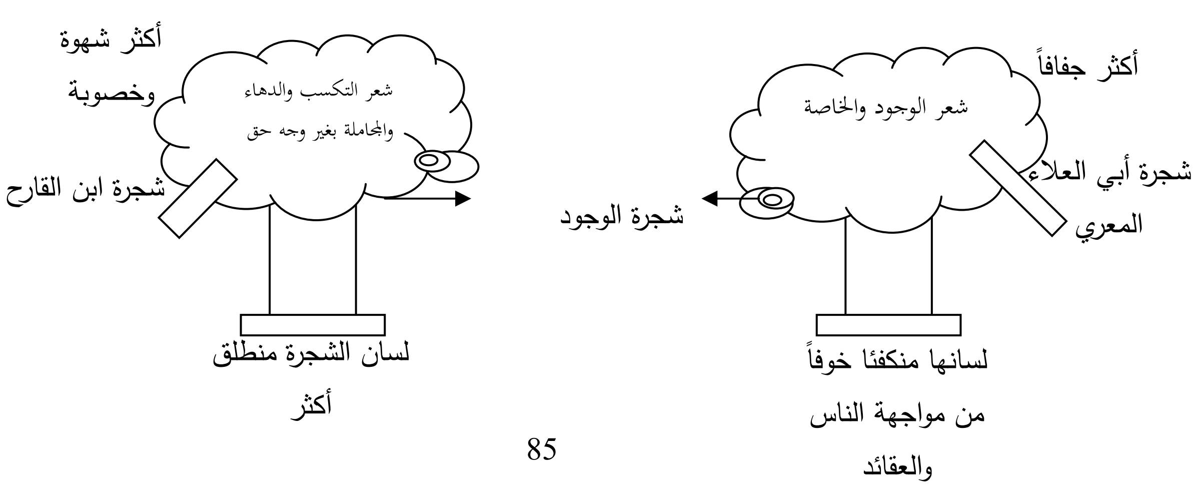
[6] – عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص106.

الشكل رقم (01): الاختلافات الفكرية بين المعري وابن القارح



فالنفس الأولى هي نفس أبي العلاء المعري، والثانية هي نفس ابن القارح فالسهام التي ضربت واستقرت بقلب كل واحد منهما ليست على نفس القيمة، فالإثمار لا يكون بنفس الدرجة، فالجفاف سمة من سمات أبي العلاء المعري فهو يحس بالظمأ الدائم لأنه ابتلي بمحن ذات طبيعة درامية من قبيل الإحساس العميق بفساد الحياة وعدم فعاليتها، وكثرة الرياء والكذب والحقد والتخرص والظلم، أما الخصوبة والشهوة فهي خاصية من خصائص دعاة التدين؛ والذين يميلون إلى تعدد النساء وكثرة النسل وممارسة أندية الحياة بضروبها دون النظر في عواقب الأفعال والمعاناة التي تترتب عن مثل هذه الأفعال. ولهذا نبين هذه المقارنة في الرسم البياني الآتي:

الشكل رقم (02): شجرة الحياة بالنسبة للمعري وابن القارح



« وهذه اللعبة اللغوية الملغزة والمتعمدة وإن كانت تكشف عن الرغبة في استعراض مهارة لغوية أومعرفة لغوية متميزة يختص بها المرسل تلمَح إلى نواياه تجاه المرسل وهي نوايا غير بريئة بالقطع، وهي في الوقت نفسه تقرب القارئ من مفردات عالم الجنة كما حددها هذا النص من(الشجر، الحيات، النساء، والشحم والشباب،الشعراء اللغويون) »[1] وهذا يجعلنا نتحدث عن فكرة الشجرة وعلاقتها بديباجة الغفران ومتنها.

رمزية الشجرة: (الحماطة)

ورد رمز الشجرة في رسالة الغفران مجسداً في شجرة (الحماطة)، أو شجرة الحيّات، أو شيطان الحماطة)، وهي شجرة الحياة أو شجرة التّين أو شجرة الخطيئة، والتي هي على عدة مواضيع مترابطة ومتداخلة ترتبط بموضوعي الخلود والخطيئة، حيث إنّ الحيّة هي التي أغوت حواء بارتكاب الخطيئة فانتزعت منها وزوجها الخلود بأكلهما من الشجرة.[2] وما الشجرة التي غرسها أبو العلاء المعري لبطله إلا شجرة الفتنة والاستلذاذ إشارة إلى ما شجّ حسيته وشهوانيته، وهذا ما جعل حسين الواد يعتبر أنَ هذه الشجرة هي بمثابة كامل الرحلة القصصية مشفوعة بفكرة الاستتباع والانضمام[3]، لأنّها هي من جمعت الشعراء، وهي التي خرجت منها النساء وهي التي تعتصر منها الخمور، وهي مكان الطرب والاستمتاع واللهو؛ فهي تصير بذلك مركز الانطلاق ومنتهى اللذات، وهي سبب الخروج من الجنة، وهي السبب الحقيقي للدخول ابن القارح الجنة، وكأن الأمر تخيله أبو العلاء المعري بالمعنى المقلوب، فبعد ظلالها الوارفة وامتداد غصونها يا ترى ما نوعية ثمارها؟ « والولدان المخلَّدون في ظلال تلك الشجر قيامٌ وقعود، وبالمغفرة نيلت السعود»[4] فهذه الحركة التقابلية الرتيبة الملغزة يواكبها جريان ورغبة في بيان فروعها لامتداد دبيب الحياة الدائم فيها « وتجري في أصول ذلك الشجر أنهار تختلج من ماء الحيوان والكوثر يمدها في كل أوانٍ من شرب النغبة فلا موتَ، قد أمن هنالك الفوت، وسُعُدٌ من اللبن متخرّقات لا تغيّر بأنْ

[1] – ألفت كما ل الروبي، تحول وبزوغ الشكل القصصي في رسالة الغفران، ص242.

[2]– هجيرة لعور، تقنيات التوظيف الأسطوري في رسالة الغفران– دراسة نقدية أسطورية – منشورات مخبر الأدب العام والمقارن، جامعة عنابة، الجزائر،2007، ص270.

[3] – حسين الواد، البنية القصصية في رسالة الغفران، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، 2008، ص36 .

[4]– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص141.

تطولَ الأوقاتُ»[1]وبعد أن تتبين وتتخمر طينتها وتنفخ أرواحها وتجري الحياة فيها، تطبق على نفوس أصحابها لاستكمال جمالها، فتستبد بها بثمرها وتنوعها« فينشىء الله القادر بلطف حكمته شجرةٌ من عفز – والعفز الجوز– فتُونعُ لوقتها،ثم تنفض عدداً لا يُحصيه إلا اللهُ سبحانه وتعالي، وتَنْشَقُّ كلُّ واحدةٍ منه عن أَرْبَعِ جورٍ يرُقْنَ الرائين ممن قَرُبَ والنائِينَ»[2] فالذي كان يتباهى بدينه وتوبته تدرك حقيقته فنراه يرتاب ويسكنه الاضطراب لرؤية هذه المتع الحسية كدليل لريائه وعدم تماسكه «فيجيء به إلى حدائق لا يعرفُ كُنهها إلا الله، فيقول الملك: خُذ ثمرةٌ من هذا الثمر فاكسرها فإنّ هذا الشجر يعرفُ بشجر الحور، فيأخذ سفرجلةً أو رُمَّانة، أو تُفاحةً،أو ما شاء الله من الثمار فيكسرها فتخرج منها جاريةٌ حوراء عيناء تبرقُ لحسنها حُوريّات الجنة»[3] في هذه اللحظة ينزاح الستار والحجب، وتبين حقيقة ابن القارح بمعرفته لذاته وتزداد معرفة السامعين بها «فكلّما مَرَّ بشجرةٍ نَضَخْتُه أغصانُها بماء الورد قد خُلِطَ بماء الكافُور، وبمسك ما جُني من دماء الفُور، بل هو بتقدير الله الكريم، وتناديه الثمرات من كل أوب، وهو مستلقٍ على الظهر»[4] فنفهم أنّ الشجرة التي غُرست ونمت وأثمرت؛ ماهي إلا ثمار الفتنة من (نساء وغذاء، وتوجع في المأكل و شهوة زائلة...) فهذه الشجرة شاكت وأغلقت أغصانها على قلب ونفس ابن القارح، إنها شجرة الثعابين والمفاسد النفسية الشهوانية الحسية التي رصُعت بأنواع الملاهي والمفاتن، وهذا ما جعل عائشة عبد الرحمان تعلق على هذه الأشجار بأنّها ذات منبع أسطوري يشبه ما كان الحديث عنها في جزر الوطواط.[5] وسر المقدمة لا ينجلي إلا إذا ربطناها بعصر أبي العلاء ومحنه،وفهمناها في ضوء شخصية ابن القارح، كما تبدو من رسالته، فينحلّ اللغز الكبير لغز إيراد مثل هذه المقدمة الثعبانية السوداء في مستهل رسالة الغفران[6]. فحيز الخير والشّر بالنسبة للرجلين لا يقع على نفس التماس « لقد تمثل أبو العلاء وهو يصغي إلى رسالة ابن القارح بما تتضح به من شر وخبث ونفاق الثعابين والحيات بتلونها وتلويها ونعومتها السامة، فجاءت تحيته

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص141.

[2] – المصدر نفسه، ص279.

[3] – المصدر نفسه، ص288.

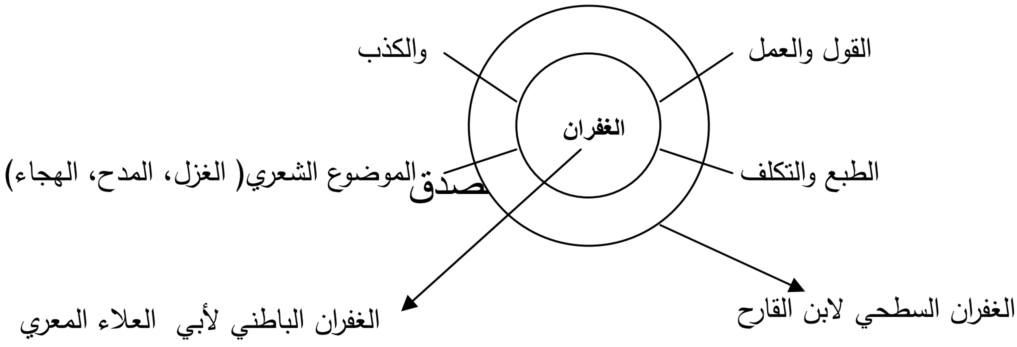
[4]– المصدر نفسه، ص379.

[5]– عائشة عبد الرحمن، الغفران، دارسة نقدية، ص116.

[6] – المرجع نفسه، ص 108.

الرمزيـة، استهلالاً تلقائيًا»[1] ففكرة المدح الكاذب والهجاء المقذع وسيلته اللسان، ومفسدته القلب، وهذا ينطبق على شخصية ابن القارح شخصية السياسي المداهن، أما أبو العلاء المعري فإنه « لم يكن منافقاً، ولا كاذباً، ولا مرائيا مداجياً، ولا جباناً»[2] وهذه الصراحة التي جرّت على أبي العلاء المعري الكثير من المحن والآلام، ذلك أنه لم يستطع أن يكون منافقاً، ولم يوفق إلى تكلف الحيلة في إخفاء نفسه وننطلق من حيز الخصوص إلى حيز العموم، أي فكرة نوطة قلب، وكل ما يتعلق بها حسب الحال والمقامات.

الشكل رقم (03): نتائج النظرات الحياتية والأخروية على نفس المعري وابن القارح



فالمتغزل متيم قلبه بهوى من يهوى، والماجن عابد لعبثه وأشجانه، والسياسي مقبل على أفعوانه والآعيبه، والمتعبد منصرف إلى أديرته مشتاق إلى ما يراه مناسبا لنفسه وكل له أسلوب، ولسان كلامي يعبر عن حاله وأوضاعه، وبهذا فاختلاف الأوضاع يلزمه اختلاف في النتائج وطرق التفكير.

وفي الأخير ما يمكن قوله عن العلاقة الضدية بين الرجلين أنَه بالأضداد تبين الأمور، فلو كان ابن القارح صادقاً مع نفسه ما كان ليلهوَ بأمور الناس والشّعر، فيلعن هذا ويكفر ذاك، فما دام الكذب ذاع صيته وانتشرت رائحته من كلام ابن القارح، فقد ولّاه أبو العلاء المعري رحلة يصّعد فيها، وكأنه طُرد من طرف سكان الأرض وكأن به مس، ليكتشف حقيقة نفسه في السماء، أما كاتب رسالة الغفران فقُدّر له أن يلحظ بنواظر الغير، وهذا يرجع إلى أنه قد تكون له فلسفة أخرى في الأرواح وتناقلها، وكيفية صقلها والصورة التي تلزم لنشورها مع بقاء طباعها على حالها.

[1] – عائشة عبد الرحمن، الغفران، دارسة نقدية، ص 108.

[2] – مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، المجلس الوطني الثقافي والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة العدد 218، 1997، ص213.

الفصل الثالث:

قراءة تأويلية في النهج الإبلاغي لرسالة الغفران

أولا: من الترسل إلى القص.

ثانيا: علاقة ابن القارح بشخصيات الغفران.

ثالثا: شخصية ابن القارح.

رابعا: مظاهر السخرية في الرحلة الغفرانية.

لقد قدّمت قراءات متنوعة "لرسالة الغفران" من جهتها الفنية قديما وحديثا، وقد اعتبرها ياقوت الحموي من الرسائل الطوال تجري مجرى الكتب المصنفة[1]، باعتبار أنَ فن التراسل كان سمة ذلك العصر، وطريقة يلجأ إليها الأدباء والعلماء يستعرضون فيها مسائل إنسانية كالمحبة أو قضايا أدبية أو فلسفية فهي قد تطول أو تقصر بحسب المراد من كتابتها، أما الذهبي فعلّق عليها قائلا: « رسالة في مجلد واحد احتوت على مزدكة واستخفاف، وفيها أدب كثير »[2]، فتصنيفه للرسالة يقوم على المعتقد الإنساني القائل بأن منشأ وأصل العالم الظلمة والنور فهي بهذه الصورة رمي لصاحبها بالزندقة غرضها بطلان الشريعة والاستهتار بأمور الغيب بدسّها في صورة أدبية خفية تبطن أكثر مما تصرح، أما الصفدي فذهب إلى القول:« ومن وقف على كلام أبي العلاء المعري في رسالة الغفران في ذينك البيتين اللذين "للنمر بن تولب" وهما:

أَلَمَّ بصحبتي وهم وجـوع ** خيال طارق من أمّ حصن

لها ما تشتهي عسل مصفى ** متى شاءت وحوّارى بسمن

وكيف غيّر القوافي منها ونزّلها على سائر حروف المعجم –خلا حرف الطاء– علم تمكّن أبي العلاء من الأدب واطّلاعه على اللّغة»[3]، فالنقاد والدارسون القدامى الذين اهتموا بالرسالة ركزوا في فهمهم الأول على الجانب الاعتقادي لعقيدة أبي العلاء المعري فهي اتهام صريح لمؤلّفها في إيمانه معتبرينها أمارة على سوء عقيدته، والحاصل من هذه الأحكام أنّ نظرتهم لها متشابهة من ناحيتها الفنية بعدّها رسالة، ومن ناحيتها اللغوية سعة اطلاع واعتراف بتمكّن صاحبها من فن القول، وهذا باعتراف كامل سواء من معجبيه أو مبغضيه وقد « سمع اللغة وأملى فيها كتبا وله بها معرفة تامة »[4]، وتكاد هذه الأحكام تشبه ما ذهب إليه بعض المستشرقين في العصر الحديث، فقد حاول المستشرق "نيكلسون" شرح رأيه ورأي من سبقه في الرسالة بقوله:« والسبب الأول في السّمعة السيّئة للغفران أن أبا العلاء المعري

1- ينظر: ياقوت الحموى، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،ج1، ص332.

2- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج30، ط1، 1992، ص199، 200؛ ينظر أيضا: ضمن كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، ص189.

3- الصفدي، الغيث المسجم، ضمن كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، ص405.

4- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج16، ص22.

صوّر جنة المؤمنين صالونا فخما عامرا ببويهمين خالدين، ولكن غير خلقيين»[1] فهذا الحكم جاء نتيجة للطريقة التي صور بها أبو العلاء المعري العالم الآخر بوصفه لسلوكات الشعراء في صخبهم وسكراتهم و تنابزهم وحسيتهم وغرائزهم الخالية من ربقة الأخلاق بيانا لفساد طبائعهم البشرية، وقد يكون هذا الحكم نابعاً أيضا من سيطرة الاستشهاد الشعري الذي يصب معظمه في الخمرة والنساء والغناء والرقص والأكل وأنواع المسكرات الحسية،أما استعمال الآيات القرآنية والقصص التاريخية؛ فالقصد منه إرضاء جمهور الفقهاء والسلطة السياسية وهذا الأمر يكاد يتفق مع ما ذهب إليه مستشرق آخر:« هي في الحقيقة قصة جريئة خلط فيها الجد بالهزل وسخر فيها من العقائد الإسلامية التي تتعلق بالحياة الأخرى»[2] ففكرة السخرية لازمت الرسالة منذ تأليفها ويبقى المراد منها أهو الدين؟ أم تصورات الناس للعالم الآخر؟ أو ابن القارح الذي يعد أول من صنف الشعراء إلى زمرة ملحدين و مشككين وزنادقة، وكأنه قد قال القول الفيصل فيهم، وهو على حد قوله لا يهرف بما لا يعرف، أما الدراسات الأدبية والنقدية الحديثة، فقد التفتت إلى ما في الغفران من جانب فني إذ عدها البستاني ملحمة « وإنّ من أحسن ملاحم المولدين ملحمة نثرية جمع فيها صاحبها شتيت المعاني، وأوغل في التصوير حتى سبق دانتي وملتن إلى بعض تخيلاتهما؛ ألا وهي رسالة الغفران لأبي العلاء المعري»[3] فتصور البستاني قائما على مقارنة فكرة الخيال بين الكوميديا الإلهية لدانتي والفردوس المفقود لملتن، والطريقة الدرامية التي صور بها أبو العلاء المعري شخصية بطله في ملهاة إلهية قاسية عبر صاحبها على الصراط محمولا على ظهر جارية زقفونة كنية عن الضعف والخوف والتضييع، وعدم التماسك، كما أنَ حكم البستاني يستند إلى معطيات شكلية من حيث الطول أو طريقة الأداء، وأغفل جوهر الموضوع فموضوع الملحمة هو الحرب، ولا يقوم إلا على العنصر الحماسي الذي لا نكاد نرى له أثراً في رسالة الغفران[4]، أما عبد القادر المغربي فقد عدها مقامة تأثر فيها أبو العلاء بالبديع والأسجاع[5]

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص82.

2- محمد مرامي، أبو العلاء ثائرا حائرا، دار التقدم للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1980، ص79.

3- عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص242، نقلا عن: مقدمة الإلياذة، للبستاني، ص175، 176.

4- المرجع نفسه، ص242.

5- ينظر: عبد القادر المغربي، المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، مطبوعات المجتمع العلمي العربي لدمشق، دار صادر، بيروت، ط2، 1994، ص271.

قد يكون في الصياغة اللفظية لبعض مواقف الرسالة شبه بالمقامات من حيث السجع الصغير وتخيل المواقف لعرض فكرة أو شخصية، لكن الأمر يختلف فيها إذا جاوز الشبه الكلي؛ ذلك أنَ المقامة تأخذ موقفا واحدا في العرض، وأسلوبا موحدا في الأداء وطابعا ثابتا في القص والحكاية مع وحدة الموضوع، أما الغفران فإنها متباينة العوالم مختلفة الأسلوب متنوعة الصور، أما طه حسين فذهب إلى القول «إنّ هذه الرسالة هي أول قصة خيالية عند العرب»[1] أما أمجد الطرابلسي فافترض أنّ أبا العلاء المعري قصد في رسالة الغفران إلى كتابة رسالة جوابية في النقد اللغوي والأدبي، وفي الكلام عن الزندقة والزنادقة، أما الأسلوب التهكمي الذي لجأ إليه والإطار السماوي الهزلي الساخر الذي ابتكره لقصته فهما بالنسبة إلينا من الأشياء الجميلة الرائعة ولكنهما قد لا يكونان في نظر المعري سوى أمر يتصل بالشكل والإطار دون تغير من جوهر الموضوع شيئا وهو الاهتمام ببيان تبحره وعلمه باللغة[2].

فالسبب الأول والأخير في رأي أمجد الطرابلسي هو بيان القدرة اللغوية وبيان سمة التفرد وسعة الإطلاع. أما حنا الفاخوري فاعتبر الرسالة قسمان: « أولهما رواية الغفران؛ وهي مزيج من القص والوصف والنقد والعلم والفلسفة والتاريخ»[3]، أما توفيق بكار فعدّ دراسة حسين الواد دراسة تقف بطبيعتها عند الوصف لشكل القصة فهي قصة لها هيكلتها وعلاقاتها البنيوية المنظمة[4]، أما عائشة عبد الرحمان فبعد دراستها النقدية للرسالة، استزادت وذهبت إلى إعتبار« رسالة الغفران مسرحية رائدة من تراث القرن الخامس الهجري عقدتها الغفران»[5]

إن التنوع القرائي والمادة الكثيفة التي احتوتها رسالة الغفران، جعل صالحا بن رمضان يقول: « إن التداخل بين الرسالة الأدبية والقصة الخيالية أو بين مقام يخاطب فيه ابن القارح باعتباره مرسلا ومقام يخاطبه فيه باعتبار بطل قصة وجه آخر من وجوه التركيب الفني لم

---

[1] - طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص295.

[2] - فوزي محمد أمين، رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية، مصر، ط1 1993، ص11.

[3]- حنا الفاخوري، الموجز في الأدب العربي وتاريخه (الأدب المولد)، دار الجيل، بيروت، المجلد الثاني، ط3، 2003 ص483، 484.

[4] - حسين الواد، البنية القصصية في رسالة الغفران، ص13.

[5]- عائشة عبد الرحمن، جديد في رسالة الغفران، نص مسرحي من القرن الخامس الهجري، دار الكتاب العربي بيروت، ط1، 1983، ص14.

يتعوده قراء الرسالة ولم يألفه قراء القصة وهو لذلك فعل آخر في تقليد الكتابة والتأسيس لها»[1] نفهم من القراءات الحديثة، أنّ المسلك الذي انتهجه مؤلف الرسالة من مزجه لفن التراسل بفن القصص، من موضع تاريخي إلى موضع سماوي جعل التأويل خصبا، ولا يكاد يخفى على أحد الجانب المتداخل للثقافة العربية؛ بين مجالات عديدة كالفقه والسيرة واللغة والشعر والنحو والصرف، والسؤال الذي يتبادر للذهن كيف تم هذا المزج بين القص والترسل ووفق ماذا؟ وكيف؟ ولماذا؟

أولا: من الترسل إلى القص:

يبدأ الانتقال من الترسل إلى القص بالوصف والقطَع الجازم بوصول الرسالة إلى الوصف ومشاهدة ابن القارح يتجول في أرجاء الجنة « وقد وصلت الرسالةُ التي بحرها بالحكم مسجورٌ ومن قرأها مأجورٌ»[2] إلى« وفي تلك السطور كلِمٌ كثيرٌ كله عند الباري تقدس . أثيرٌ، فقد غُرس لمولاي الشيخ الجليل – إن شاء الله– بذلك الثناء شجر في الجنة لذيذ اجتناء»[3] فيبدو من خلال هذا الكلام صعود ابن القارح إلى السماء غريبا؟

لكن بالقراءة المتأنية نكتشف علاقة المشابهة التي أقامها المعرّي لبطله بين الكلمة الطيبة والشجرة الطيبة « وبما أنَ المشبه والمشبه به يشتركان في صفة واحدة وهي الطيبة فإنّ التقريب بين الكلمة والشجرة يتجاوز التشبيه إلى التسوية، فيصبح المرور من الحديث عن الكلمة الطيبة إلى الحديث عن الشجر الذي غُرس لابن القارح منطقيا»[4] يستدعى أيضا هنا انتباهنا بعض الأفعال التي تفيد الارتفاع والحركة من أسفل إلى أعلى قرب عند الله ورفع، تعرج الملائكة من الأرض الراكدة إلى السماء، فقد جمع النص بين الرسالة والله، والملائكة، والنور، ونظرا إلى أن الله ورد مقترنا بظرف مكان « قرب عند الله ورفع»[5] فإن تجاوز هذه العناصر يفيد الانتقال من مكان مقيد بضرورات التاريخ إلى مكان متسع مهيأ «بمشيئة الله»؛ « فالرحلة التي يعدها أبو العلاء المعري لبطله تتأرجح بين الواقع

---

[1]- صالح بن رمضان، المعري ورسالة الغفران، مجاوزة الحدود وحدود المجاوزة، دار اليمامة، للنشر والتوزيع تونس، ط2، 1993، ص04.

[2]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص139.

[3]- المصدر نفسه، ص140.

[4] - حسين الواد، البنية القصصية في رسالة الغفران، ص28.

[5]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص140

المادي والخيال، بين المعقول واللامعقول، بين زمن موضوعي وزمن مطلق عجائبي»[1] ولذلك فتهيئة السياق للتحول من جنس الرسالة إلى جنس القصة استتبعه تغير من التكلَم عن شخصية تاريخية متمثلة في شخصية علي بن منصور الحلبي إلى شخصية متمثلة ذات طبيعة خيالية حتى وإن انطلقت من واقعيتها، والدليل على هذا التحول قوله « فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل – إن شاء الله– بذلك الثناء شجراً في الجنة لذيذ اجتناء»[2] « وقد اصطفى له ندامى من أدباء الفردوس»[3].

ويمكن هنا أن نورد جملة ملحوظات:

إنَ النَفاسة والتلألؤ الذي ساوق حركة صعود ابن القارح من خلال المعاريج ومؤثثات المكان؛ من الفضة والذهب؛ والأباريق والجواري والكؤوس، والنور الباهر... كلها توحي بعكس ما يدل عليه المدح الظاهري، فالوجه الثاني المرسوم الذي يخرج من معبوق الكلام غمز وكشف لشخصيته، فهذا الإنسان الذي ظل مستترا ومتخفيا فوجوده في العالم الآخر كفعل تخيلي يجعل منه إنسان محدد القسمات ؛ لأنَ المشي في النور والجوهر والدر والياقوت؛ يكشف الأغطية والأستار والحجب والمعاذير الواهية التي ظل يستظل بها ابن القارح والتي يضعها كقناع ، وهذا يوحي على أنَه « مفكر ضحل وسخيف وبطل مضاد ووصولي»[4].

والفراغ الذي تركه أبو العلاء لنتصوره، هو ذكره الآيتين القرآنيتين الأولى قوله تعالى:﴿ **مَن كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ** ﴾[5] والثانية قوله تعالى ﴿ **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ**

[1] - عبد الوهاب الرفيق وهند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص12.

[2]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص140.

[3]- المصدر نفسه، ص169.

[4] - عبد الوهاب الرفيق وهند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص13.

[5]- فاطر: 10.

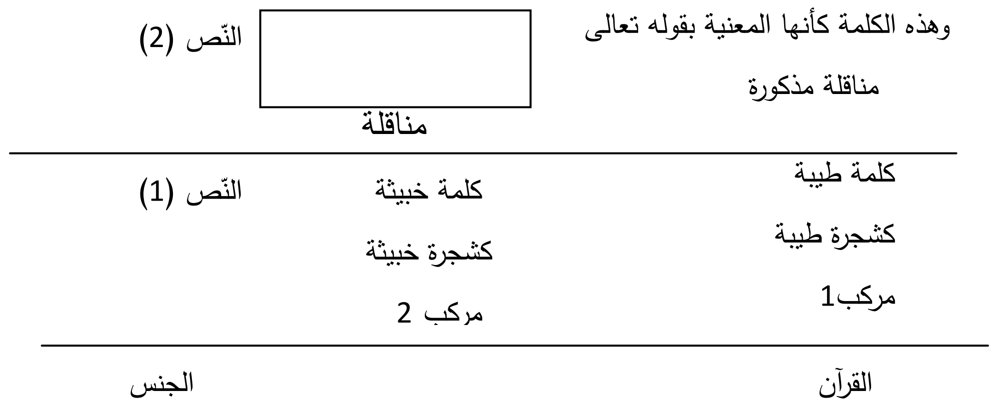
طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾[1]

« ففي تشبيه رسالة ابن القارح بهذه الكلمة مناقلة مزدوجة فيها ظاهر وباطن فهي مناقلة لنص موضوعه متاخم لموضوع كلام بكلام هو كلام بفعل؛ فأجر الكلام الطيب والموعظة الحسنة ثواب في الجنة ومحو للذنوب وهي من وجه ثان مناقلة لنص آخر في نفس الموضوع بفعل ومن نفس المصدر»[2] وهو قوله تعالى: ﴿ **وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ** ﴾[3]

« وأنني زعيم أنّ المناقلة المزدوجة لا يمكن أن تدرك إلا باستحضار النص الثاني لأن النصين يؤلفان مجتمعين ضدين متكافئين في صلب كلمة واحدة»[4] ولهذا فحسب رأي صالح بن رمضان لا يمكن أن نفهم بنية الكلام إلا إذا تمثلنا الصوت المقابل المنبعث المخفي الذي يفهم منه نفاق وغدر وقبح وشهوانية ابن القارح.

ويمكن أن نمثل لهذا الكلام بالتركيب البياني الآتي:

الشكل رقم (04): بنية السخرية المحذوفة



[1] - إبراهيم: 24،25.

[2] - صالح بن رمضان، المعري ورسالة الغفران، مجاوزة الحدود وحدود المجاوزة، ص22.

[3] - إبراهيم: 26.

[4] - صالح بن رمضان، المعري ورسالة الغفران، مجاوزة الحدود وحدود المجاوزة، ص24.

فالكلام المهموس والذي هو مكتوب دون رؤيته مجسدا بأحرف وكلمات من مثل مس وجور، شبح نور (شيطان) ففي بنية النص ثغرة أو فراغ يتمثل في خبث ابن القارح وشجرته الفاسدة، لأنه مكلوم القلب، مريض الباطن صحيح اللسان فارغ الروح.

ثانيا: علاقة ابن القارح بشخصيات الغفران:

أول مجلس يظهر فيه ابن القارح في رحلته هو المجلس اللغوي إشارة إلى العلماء الذين يعرفون مكان الخفض والرفع، مكان اللفظة النابية والفصيحة والدخيلة،الذين وضعوا أسسوا النحو العربي هذا من جهة، ومن جهة ثانية إلى فكرة الحسد ومكائد العلماء فيما شجر بينهم « فمن النقد في هذه الرسالة التعريض بأحقاد الناس،كالذي كان بين أحمد بن يحي إمام الكوفيين في النحو واللغة في زمانه، ومحمد بن يزيد المبرد، وبين سيبويه والكسائي وأصحابه بسب ما فعله هؤلاء بسيبويه في مجلس البرامكة »[1] تنبيهاً إلى الثورة المزعومة التي قادها ابن القارح على الزنادقة والمتلاعبين بالدين لكشف فساد سريرته وأن كيده العلمي موهون الجانب، والجامع بين هذه الأمور كلها من الناحية العملية والعملية القلب في طريقة تصوره للحقائق المادية أو المعنوية، وطرق الخداع اللسانية مع فساد الباطن « وكأني به – أدم الله الجمال ببقائه– إذا استحق تلك الرتبة، بيقين التوبة وقد اصطفى له ندامى من أدباء الفردوس... فصدر أحمد بن يحي هنالك قد غُسل من الحقد على محمد بن يزيد فصارا يتصافيان ويتوافيان... وأبو بشر عمرو ابن عثمان سيبويه قد رخُصت سويداء قلبه من الضغن»[2] وهذا تقريع بابن القارح، إياك أعني واسمعي يا جاره لأنّ وجوده في المجلس كان ينتظر منه أن يكون قلبه صافي الطوية، لكن ما حَدّثَنا أبو العلاء المعري عن خصلة تشير إلى انتزاع الحقد والغل والحسد من قلبه، بل نراه يحدثنا عما استقر بقلبه وشغل هاجس خلده، بتمثله بأبيات للأعشى*[3]

نَازَعتُهُمْ قُضُبَ الرّيْحَانِ مُتَكِئاً ** وقَهْوةً مُزَّةً راوُوقُها خَضِلُ

---

[1] - إدوارد البستاني، أبو العلاء المعري، متأمل في الظلمات، بيت الحكمة، بيروت، لبنان، ط1، 1970، ص127.

[2]- ينظر: أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص169، 170.

* الأعشى هو ميمون بن قبيل بن جندل من بكر وائل من ربيعة، كان يلقب بالأعشى لضعف بصره وللأعشى لقب آخر وهو صناجة العرب لقب به لفخامة شعره وجزالته، وقيل أنه أول من استعمل الصناجة في الشعر عمر طويلا أدرك الإسلام لكنه لم يسلم لحبه الخمرة، وأهم الموضوعات التي كتب فيها المدح كما كان يستخدم الاستهلالات الخمرية والغزلية.

3- الأعشى، الديوان، ص222.

لا يَسْتَفِيقُونَ مِنْهَا وَهِي رَاهِنَـةٌ ** إلا بهات وإنْ عَلُّوا وإنْ نَـهَلُوا

يَسْعَى بِهَا ذُو زُجاجاتٍ لَهُ نُطَفٌ ** مُقلَّصٌ أسفل السربالِ مُعْتَمِلُ

وَمُسْتَجِيبٍ تَخَالُ الصِّنْجَ يَسْمَعُهُ ** إِذَا تُرَجِّعُ فيه الْقَينَةُ الفُضُلُ

فالبحث عن صنّاجة العرب (الأعشى)، لما يوجد من تشاكل وتطابق بين الشخصين من جهة المدح والهجاء والخمرة والغناء، وما يفسد علامات الحياء والصدق والأدب لهذا « ويمضي أبو العلاء فيؤكد التماثل بين شخصية ابن القارح والأعشى فحينما تشتد النشوة بنفوس الشَاربين نسمع ابن القارِح يأسى لفقدان الأعشى وكأنه يأسى لفقدان بعض منه»[1] ولهذا تكثر حسرات ابن القارح عن خليله « آه لمصرع الأعشى ميمون، وكم أعمل من مطية أمون، ولقد وددت أنَه ما صدته قريش لما توجه إلى النبي – صلى الله عليه وسلم– وإنما ذكرته الساعة لما تقارعت هذه الآنية في الحائية»[2]

ومن هذه الأبيات قوله[3].

وشمولٍ تحسبُ العين إذا ** صفّقت جندعها نور الذبح

مثل ذكي المسك ذاك ريحها ** صبها الساقي إذا قيل توح

من زقاق التَجر في باطيةٍ ** جونةٍ حاريةٍ ذات روحْ

ويستزيد البطل (ابن القارح) تحسرا على فقدانه لخليله فيقول: « ولو أنَه أسلم لجاز أن يكون بيننا في هذا المجلس فينشدنا غريب الأوزان مما نظم في دار الأحزان، ويحدثنا حديثه مع "هوذة بن علي" و"عامر بن الطفيل " و" يزيد بن مسهر" وعلقمة بن علاثة وسلامة بن فائشٍ"وغيرهم ممن مدحه أو هجاه وخافه في الزمن أو رجاه»[4] وهذه إشارة إلى صلة الترابط بينهما، وارتباط كل واحد بما كان يخدم فنه وما يتعطاه من هدايا من ممدوحيه، فكانت الخمرة الرابط الأول بينهما ،والمدح والهجاء الصفة الثانية الجامعة بين لسانيهما وقلبيهما.[5] ويأتي بعدها الفعل "يخطر" وكأن بهاجس الخلد يتحرك في نفس ابن القارح، فلا يعرف هدوءاً

1- فوزي محمد أمين، رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، ص37.

2- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص172.

3- الأعشى، الديوان، ص59.

4- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص174، 175.

5- المصدر نفسه، ص174.

ولا استقراراً حتى يمضي ملتقيا بمثيله الذي ضرب بسهم في قلبه لما يوجد من تشاكل بينهما وبعد الإشادة ببيتين للأعشى من ابن القارح تتجلي له صحبته، فيُقدم على محاورته سائلا إياه عن سبب الغفران أو الإجازة أو التغطية أو انتكاسته الداخلية ، وكأني به يقول له بما أجزت، فالرجل استحق الجنة بأقوال مدحية في رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ومن هذه الأبيات[1]:

وما أبيليَ على هيكل ** بناهُ وصلَب فيه وصارا

يراوح من صلوات المليـ ** ـك طوراً سجوداً وطوراً جؤارا

بأعظم منك تقىً في الحساب ** إذا النَسماتُ نفضن الغُبارا

فكأن الصورة أو المرآة التي انكسرت في وجه ابن القارح، إنْ كان غيضه على الزنادقة الذين يتلاعبون بالدين، ويرى أنه يمثل الصفاء والنقاء والطهارة والعفة ونصَب نفسه مثالا للرجل التقي، فهاهو واحد أبرع منه في القول رغم مشاكلته له في المدح والهجاء والخمرة، لذا تستمر معاناة ابن القارح، فالخمرة قد شربها في دنياه فليتعظ فهماً لأنَّه لن يشربها ويحرم منها في الآخرة فقد صكه سمعه « وكذلك من لم يتب من الخمرة في الدار الساخرة، لم يسقها في الآخرة»[2] لقد تمكن أبو العلاء المعري من معرفة ما يدور في خلد ابن القارح فراح يعقد له مجلسا للمنادمة ضم صاحبه (الأعشى) فيقول لبيد مخاطبا الأعشى «سبحان الله يا أبا بصير! بعد إقرارك بما تعلم غُفر لك»[3]، فلا يتكلم ويدافع عنه ابن القارح فيقول وكأنك تقصد قوله[4]:

وأشربُ بالرَيف حتى يُقا ** ل: قد طال بالريف ما قد دجنْ

وأقررت عيني من الغانيا ** ت إما نكاحاً و إما أُزنَ

صليفيةٍ طيَبٌ طعمُها ** لها زبدٌ بين كوبٍ ودنَ

1- الأعشى، الديوان، ص130.

2- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص181.

3- المصدر نفسه، ص218.

4- الأعشى، الديوان، ص305.

واستزاد له أبياتا[1]:

فظللت أرعاها وظل يحوطها ** حتى دنوت إذا الظلام دنا لها

فرميت غفلة عينه عن شاته ** فأصبت حبة قلبها وطحالها

فالحديث هنا يمكن أن يوجه إلى ابن القارح نفسه، وهو الذي صرح في رسالته أنه معاقر للخمرة وبلغ نفسه الأماني وأهلك نفسه باتَباع الهوى، فيزيد أبو العلاء المعري أثقالا على صاحبه فيقول على نفسه معلقا على الأبيات النونية والهائية بقوله: «فلا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون قاله تحسينا للكلام على مذهب الشعراء، وإمَا أن يكون فعله فغُفر له»[2] فأبو العلاء المعري رماه بسهم الغفلة والبلادة دون أن ينطقها مادام ابن القارح يعتبر نفسه شاعرا عارف بأخبار الشعراء وهذا حتى ينظر إلى نفسه ويؤنب ضميره إن كانت ستكون المغفرة بهذا الشكل، وهو شيخ طاعن في السن ويقر بالفواحش على نفسه «وقد مضى أبوالعلاء في غفرانه يحكم وجه التماثل بين الأعشى وابن القارح يأخذ من الأعشى ويعطي لابن القارح، ويأخذ من ابن القارح فيعطي للأعشى على نهج مرسوم»[3] ونلمح صورة أخرى لوجه التماثل بين ابن القارح والأعشى، وإذ به يؤنَبه النابغة الجعدي قائلا له: « أغرَك أن عدَك بعض الجهال رابع الشعراء الأربعة؟ وكذب مفضلك وإني لأطول منك نفسا وأكثر تصرفا ولقد بلغت بعدد البيوت ما لم يبلغه أحد من العرب قبلي وأنت لاه بعفارتك تفتري على كرائم قومك، وإن صدقت فخزيا لك ولمقارك ولقد وفقت الهزانية في تخليتك عاشرت منك النابح، عشى فطاف الأحوية على العظام المنتبذة وحرص على انتباث الأجداث المنفردة»[4] فلو نقرأ وجه ابن القارح في مدائحه لآل المغربي وتمرغه في نعمهم ونربط هذه القضية بالأعشى لو وجدنا وجه الشبه بينهما، بل صفة التطابق هي القبح والظلم والافتراء باللسان دون حقيقة القلب؛ فهذا الرجل كان يأكل من موائد آل المغربي فلما نبا بهم الزمان، راح يلتمس تبريرات لطرق توبته، لم ينظر وهو الذي كان يطوف بين أرجاء عظامهم و خيراتهم « هي إذن حجب من الرمز والإيماء ما إنْ تنزاح حتى نرى أبا العلاء

---

[1]- الأعشى، الديوان ، ص227.

[2]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص207.

[3]- فوزي محمد أمين، رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، ص41.

[4]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص229.

يلهب ابن القارح بألسنة من النار ويقذفه بحجم من الازدراء والسخرية»[1] وحتى ينغص أبو العلاء المعري راحة بال ابن القارح ويدغدغ عواطفه بلمسات خفية، أثار له مناوشة بين الأعشى الذي يمثله روحه وصوته وقلبه والنابغة الجعدي الذي يثور في وجهه قائلا:«اسكت يا ضل بن ضل، فأقسم أنَ دخولك الجنة من المنكرات، ولكنَ الأقضية جرت كما شاء الله لحقك أن تكون في الدرك الأسفل من النار ولقد صلى بها من هو خير منك ولو جاز الغلط على رب العزة لقلت: إنك قد غلط بك»[2] وهذا التأفف لبيان حقيقة ابن القارح « فشخصية الأعشى إذن –كانت مرآة رأينا من خلالها وجه ابن القارح، ولكن يبدو أنها لم تستغرق كل ما يريد أبو العلاء أن ينفثه »[3]،هذا بعض من وجوه الالتقاء بين شخصية ابن القارح والأعشى، بل نفسه النفيسة التي أظهرت تدنيا وتزينا، وكأن أمر الآخرة والجنة والنار يقاس باللسان والمراوغة والتكسب والاستجداء والاستعلاء والتنابز والتفاخر، وكل هذه الأمور أطياف عالقة بتصور ابن القارح وأمثاله من الانتهازيين للعقيدة قصد تمرير مآربهم الحسية، وتكشف لؤم أنفسهم وفساد طبيعتها، الآن نعود للوراء ونقيَم تلك الحوارية التي جرت بين ابن القارح وزهير بن ابن سلمى وعبيد بن الأبرص لاشك أن هؤلاء ممن اشتغلوا بالمدح وعمروا طويلا، وجرّبوا الحياة خيرها وشرها في الجاهلية الجهلاء؛ فيبعث أبو العلاء المعري أرواحهم تتكلم وهو ساكن بخلدهم، وهي أصوات مملوءة بأسئلة وجودية دائرة في قريحة أبي العلاء المعري كاشفة النقاب عن وجه هذا المتدين الجديد (ابن القارح) ليعرف ما غطى على نفسه ونفوسهم؛ وهم المنشغلون بالأدب حرفة وصناعة « وينظر الشيخ في رياض الجنة فيرى قصرين منيفين فيقول في نفسه:لأبلغن هذين القصرين فأسأل لمن هما؟ فإذا قرب إليهما رأى على أحدهما مكتوباً هذا القصر لزهير بن أبي سلمى المزني »[4] وعلى الآخر « هذا القصر لعبيد بن الأبرص الأسدي فيعجب وحق له العجب من ذلك ويقول: هذان ماتا في الجاهلية ولكن رحمة ربنا وسعت كل شيء»[5] فأول مفاجأة يتلقاها ابن القارح خيبة

---

[1]- فوزي محمد أمين، رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، ص42.

[2]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص230.

[3]- فوزي محمد أمين، رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، ص72.

[4]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص181.

[5]- المصدر نفسه، ص182.

توقعه، فأبو العلاء المعري بزّه بتواجد شخصيتن ليستا حتى ممن أدرك الإسلام وهذا حتى يرجع لنفسه ويسائلها أحقا ما أرى؟ فيزداد غيظ قلبه، وهو الناقم على من أدركوا الإسلام فكيف بمن لم يدركوه؟ رسم له أبو العلاء المعري صورة أخرى ليرى حقيقة نفسه، فصدق زهير بن أبي سلمى وسأمه من الحياة حقيقةً جعله يقول[1]:

سئمتُ الحياة ومن يعِش ** ثمانين حولاً لا أبا لك يسأمِ

فيتراجع ابن القارح في نفسه، ولكنه يبادره عن سبب الغفران؟ فيخبره أن ما كان في سريرته وافق علانيته، وهذا نبل روحي وجهه أبو العلاء المعري، لصاحب الدعوة الجديدة ابن القارح؛ فها هو ذا زهير بن أبي سلمى يزجره بقوله[2]:

فلا تكْتمن الله ما في نفوسكم ** لِيخفى و مهما يُكتم الله يعلمِ

يُؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ** ليوم الحساب أو يعجل فيُنقمِ

لكن ما علاقة الأمر بابن القارح؟

وكأن بأبي العلاء المعري يقول له على لسان الجاهلي الحكيم زُهير بن أبي سُلَمى المزني: اليوم ليس ما يقوله اللسان ولكن ما يعتقده القلب، وله أنْ يقارن نفسه وهو الذي أدَعى التوبة؛ فهذه مرآة ليرى سريرته ويطلع على نفسه، لكن دون خجل تتبعث النفس الشهوانية لابن القارح ويعاوده ذكر الخمرة؟ فيخيبُه زهير بن أبي سلمى المزني فهو ليس مثله في الحكم « هلكت أنا والخمر كغيرها من الأشياء، يشربها أتباع الأنبياء فلا حجة عليَ»[3] وهذا تقريع لابن القارح ولتصوراته وخيبة أمله ثانية، فالخمرة فقدها مع الأعشى، ومرة ثانية ضيعها مع زهير بن أبي سلمى لأن ابن القارح أدرك الإسلام وبالتالي فهو لا يشربها والكلام الذي بيَنه أبو العلاء المعري عن دعوة ابن القارح لزهير بن أبي سلمى ما هو إلا فضحٌ لخمريته وتهالكه عليها « فيدعوه الشيخ على المنادمة فيجده من ظراف الندماء»[4] فالكلام المحذوف أنَ الشيخ كان ممن يشربوا حتى الثمالة، بل يسكرون ويشربون المزه والقهوة، حتى تقع المنكرات، يستمر أبو العلاء المعري في حواريته الفكرية لكشف تخفي ابن

---

[1]- زهير بن أبي سلمى، الديوان، ص75.

[2]- المرجع نفسه، ص70، 71.

[3]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص184.

[4]- المصدر نفسه.

القارح، وهذه المرة يعقد الأمر مع "عبيد بن الأبرص" فيخبره عن سبب تواجده في الجنة، رغم أنه دخل الهاوية، ولكنه أُخرِج منها، لأنه صدق في قوله[1]:

من يسأل الناس يحرموهُ ** وسائلُ الله لا يخِيبُ.

فهذه المرة يرسم أبو العلاء المعري لابن القارح قيدا آخر يعقله به، فالرجل الصادق لا يسأل الناس وإنما يسأل الله، وهذا يتوافق مع ما ورد في رسالة ابن القارح في شكواه ورغبته في الحصول على رزق يسير يكمل به بقية حياته صرح في رسالته قائلا: « وأريد مع ضعفي أن أرتاد لنفسي معاشا بظهر غير ظهير، بل كسير عقير وصلب غير صليب»[2] وكان به أبو العلاء المعري يقول له يا حقير أبخسك الله، وأنت تدعي لنفسك العفة والطهارة وأنت تسأل الناس هذا من جهة، ومن جهة ثانية كشفا لحقيقته مع آل المغربي يوم كان يسألهم، فمن المفروض أن يعترف لهم بالجميل، لا أن يصد ظهره لهم ويكفر نعمتهم، وهذا لحقارته واسوداد قلبه ومرضه المعنوي والمادي الذي أصبح يمنيه حتى في أقدس الأماكن جلالة ووقارا وعظمة وهيبة، وينصرف بنا أبو العلاء المعري إلى شخصية عرفت بنصرانيتها وهي شخصية "عدي زيد العبادي" فإذا به يعرف سبب مروره إلى الجنة في رحلة الصيد لكن يصاب ابن القارح بالخوف من السقوط فيقول: « إنما أنا صاحب قلم وسلمٍ، ولم أكن ممن يسحب طويل الذيل، وزرتك إلى منزلك مُهنئاً بسلامتك من الجحيم، وتنعمك بعفو الرحيم وما يؤمنني إذا ركبت طرفا زعِلاً رتع في رياض الجنة فآض من الأشرّ مُستسعلاً»[3] وهذا الكلام جعله أبو العلاء المعري ترجمانا صادقا عن ابن القارح لرؤية جبنه ببيان حقارته وافتراءه على أبي القاسم بن الحسين بن علي من آل المغربي، وكأني به يقول الرجل أصدق منك وهو فارس مغوار، وأنت يسكنك الخوف والذعر حتى في أقدس الأماكن « ويجوز أنْ يقذفني السابح على صخور زمرد فيكسر لي عضداً أو ساقاً، فأصير ضحكةً في أهل الجنان»[4] وهذا يكشف رغبة ابن القارح في التخفي والتستر، فالرجل ينظر فيما يقول عنه الناس فهو يخشاهم ويخشى نظراتهم، فلو كان صادقا ما كان ليخشى نظرة الناس إليه، ثم

---

[1]- عبيد بن الأبرص، الديوان، ص36.

[2]- ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص64.

[3]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص195.

[4]- المصدر نفسه ، ص197.

يسترسل أبو العلاء المعري ليجعل ابن القارح أضحوكة كي ينفذ بها إلى أعماق نفسه «فينصرف مولاي الشيخ الجليل وصاحبه عدي فإذا هما برجل يحتلب ناقة في إناء من ذهب فيقولان: من الرجل؟ فيقول: أبو ذؤيب الهذلي، فيقولان: حيّيت وسعدت لا شقيت في عيشك...أتحتلب مع أنهار لَبن كأنَ ذلك من الغبن، فيقول: لا بأس! إنما خطر لي ذلك مثلما خطر لكما القنيص»[1] فهي إشارة إلى فكرة الطبع الذي لا يزول، وهي مرآة يرى ابن القارح بها نفسه، نافذة يرى أن ما علق ونزل وسكن واستقر بذاته لن يتغير هذا من جهة ومن جهة ثانية الأشخاص الذين التقى بهم ابن القارح تحققت أمانيهم وما يجول بخواطرهم ولا يبقى إلا هو مع نفسه النفسية الكاذبة، وكلما مرَ الأمر ازداد انكشاف ابن القارح، فيظهر أن أبا العلاء المعري أختار له طريقة أخرى ليجعله نكتة لمدحه ولهجائه ولدينه، ويمضي في نزهته تلك فإذا« بشابين يتحادثان كل واحدٍ منهما على باب قصر من درّ»[2] وبعد أن نتعرف على المغفور لهما، فأولهما النابغة الجعدي ونتعرف على ما غطى على نفسه « فقد استوجب ما هو فيه بالحنيفيّة»[3] ونستشف هنا كلاماً محذوفاً، وهو اللدغ بهدوء عن طريق وخز قلب ابن القارح؛ وكأن الأمر أصبح مضمونا(فالحنيفية) توجب لك الجنة دون النظر في الأعمال، وهذا المرور السريع من طرف أبي العلاء المعري يتبعه غمز كبير في"شخصية ابن القارح" فلم يستوقفه في هذا ليقول له أنّ النابغة الجعدي كان هجَاء ولم يفلح في هذا الغرض، وهي إشارة إلى علاقة ابن القارح بآل المغربي.[4] فهجاؤه لهم ضعيف الحجة وخاصة من رجل متكسبٍ ظهر بلسان المصلح البار بعد موت ولي نعمته، أما الثاني الذي كان برفقة النابغة الجعدي هو النابغة الذبياني فيتعجل ابن القارح لمعرفته سبب إجازته وانتكاسته الداخلية فيخاطبه قائلا:« أنى كنت مقراً بالله وحججتُ البيت في الجاهليّة»[5]، وهو القائل[6]:

فلا لعمرُ الذي مسحت كعبته وما ** هُريق على الأنصاب من جسدِ

---

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران ، ص199.

[2]- المصدر نفسه، ص201.

[3]- المصدر نفسه، ص202.

[4]- ينظر: فوزي أمين، رسالة الغفران بين التصريح والتلميح، ص45.

[5]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص202.

[6]- النابغة الذبياني، الديوان، شرح وتقديم، عباس عبد الساتر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2004، ص14.

والمؤمن العائذات الطّير تمسحها ** ركبان مكة بين الفيل والسعد

وهي إشارة إلى حجج ابن القارح، التي جعلها نبراسا لتوبته، وهو القائل في رسالته عن كيفية قتل الحاكم الفاطمي لأب أبي القاسم بن علي بن الحسين:« فرأيت الحاكم كلما قتل رئيساً أنفذ رأسه إليه وقال: "هذا عدوي وعدوك يا حسين فقلت: من ير يوماً يُر به، والدهر لا يغتر به وعلمت أنه كذا يفعل به، فاستأذنته في الحج فأذن، فخرجت في سنة سبع وتسعين وحججت خمسة أعوام وعدت إلى مصر، وقد قتله»[1] ولما نقارن الأمر بين الوجه المظلم لابن القارح، وبين هذا الغفران فكأن حججه لم تمنعه من المكائد والمكر وبالتالي فهو رميٌّ في عقيدته الخادعة والماكرة،ومن النابغة الذبياني نمر مباشرة إلى حسان بن ثابت والذي لم يستدع إلى المجلس فالشاعر كان مدّاحا للنبي – صلى الله عليه وسلم– ولكن هذا لم يمنعه من بداية شعره بالخمرة؛ ومن أبياته[2]:

كَأنَّ سَبِيئَةً مِنْ بَيْتِ رأسٍ ** يَكُونُ مِزَاجَهَا عَسَلٌ وَمَاءُ

عَلى أَنْيَابِهَا،أَوْ طَعْمَ غَضٍّ ** مِنَ التّفَّاحِ هَصَّرَهُ الجناءُ

إذَا ما الأشْرِباتُ ذُكِرْنَ يَوْماً ** فَهُنَّ لِطَيِّبِ الرَّاح الفِدَاءُ

ومازال حسان بن ثابت يتحدث حتى يقول:« وقد شفع– صلى الله عليه وسلم– في أبي بصيرٍ بعدما تهكّم في مواطن كثيرة، وزعم أنه مسترٍ مفترياً أوليس بمفترٍ وما سُمع بأكرم منه – صلى الله عليه وسلم–، لقد أفكت فجلدني مع "مسطح" ثم وهب لي أخت مارية»[3] ويلفتنا هنا ذكره حادثة الإفك التي تولى حسان بن ثابت هو ومسطح كبرها، فما الذي أوجب ذكرها؟ « وما نرى مسطحا إلا جوهر الموقف، فمسطح هذا الذي تولى كبر حادثة الإفك لم يحفظ لأبي بكر صنيعا، وأبو بكر هو الذي كان ينفق عليه ويرعاه»[4] والذي مد ابن القارح هذا اللسان هو صنيع آل المغربي، وبعدما أشتد ساعده رمى المعروف وراء ظهره، بل أظهر

---

[1]- ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص58.

[2]- حسان بن ثابت، الديوان، إعداد محمد عبد الرحيم، مملكة الشعراء، دار الراتب الجامعية، لبنان، ط1، 2008 ص45.

[3]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص235.

[4]- محمد أمين فوزي، رسالة الغفران بين التصريح والتلميح، ص48.

أنه مدافعا عن الحق وكاره للباطل، ونربط الأمر بالبيت الذي استزاده أبو العلاء المعري في قول حسان بن ثابت[1]:

فمن يهْجو رسُول اللهِ منكم ** ويمدحه وينصُرُهُ سواءُ

فنعود إلى فكرة" المدح والهجاء" ونربطها بآل المغربي، فابن القارح لم يحفظ معروفا لآل المغربي رغم إحسانهم إليه، ثم ينتقل بنا أبو العلاء المعري إلى حوارية مع وجوه إنسانية أخرى نكتشف بها أشخاصا ممن اشتغلوا بالهجاء والمدح، فإذا به (ابن القارح) يلتقي« خمسة نفرٍ على خمس أينق فيقول: ما رأيت أحسن من عيونكم في أهل الجنان فمن أنتم خلد عليكم النعيم؟ فيقولون نحن عوران قيس"تميم بن مقبل العجلاني وعمرو بن أحمر والباهلي" والشماخ معقل بن ضرار، أحد بني ثعلبة بن سعد بن ذبيان؛ وراعي الإبل عبيد بن الحصين النميري، وحميد بن ثور الهلالي»[2] وهذا التوظيف في قضية التعويض أي أنه لم ير أحسن منهم عيونا رمياً وطعناً في علم ابن القارح فقد جاء في رسالته لأبي العلاء المعري، « وكنت أكتب خمسين ورقةً في اليوم وأدرس مائتين فصرتُ الآن أكتب ورقةً واحدةً وتحكني عيناي حكاً مؤلماً، وأدرس خمس أوراقٍ وتكلّ ،ثم دفعت إلى أوقات ليس فيها من يرغب في علمٍ ولا أدب، بل في فضّة وذهب»[3] فلا توجد ولو عبارة من بداية الصعود إلى السماء إلى غاية نهاية رسالة الغفران تبين أن ابن القارح قد عُوض عن هذه الآفة، وهذا ما هو إلا رمي لإنقاص قيمته وقيمة علمه،وبالتالي فهو لن ينال شيئا لإضاعة عمره في اللهو والتكسَب وخلوَه من الصدق عند من أمضى حياتهم يتزود بتقوى نعيمهم ويتقلب في وجاهتهم، ونمر مباشرة إلى أقصى الجنة مع الحدود المتاخمة للنار فنجد أيضاً رجلاً يشبه ابن القارح، لكن ليس من كل الجهات فيقول:« أنا الحطيئة العبسي» فيقول بم وصلت إلى الشفاعة؟ فيقول بالصدق فيقول في أي شيء؟ »[4] فيقول: في قولي[5]:

أَبَتْ شَفَتَاي الْيَومَ إلاَّ تكلّماً ** بِهَجْوٍ، فَمَا أَدْرِي لِمَنْ أَنَا قَائِلُهْ

---

[1]- حسان بن ثابت، الديوان، ص47.

[2]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص237، 238.

[3]- ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص64.

[4]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص307.

[5]- الحطيئة العبسي، الديوان، ص157.

أَرَى لِي وَجْهاً شَوّهَ اللهُ خَلْقَهُ ** فَقُبِّح مِنْ وَجْهٍ وقُبِّحَ حَامِلُهْ

ثم يسأله عن قوله[1]:

مَنْ يَفْعَل الْخَيْرَ لا يَعدَم جَوازِيَهُ ** لا يَذْهَبُ الْعُرْفُ بَيْنَ اللهِ وَالنّاسِ

فيخبره قائلاً:« سَبَقَنِي إلى معناه الصّالحون، ونظمته ولم أعمل به فحُرِمْتُ الأجر عليه»[2] ونربط القضية بشخصية ابن القارح وهو الذي أقر على نفسه بالإهمال قائلا: «وأردت بزعمي وخديعة الطبع المليم أنْ أُذِيْقَهَا حلاوة العيش كما صبرت في طلب العلم والأدب ونسيت أنّ العلم غذاء النفس الشريفة وصقيل الأفهام اللطيفة»[3] وهنا نفهم المقصود من حديثه مع الحطيئة العبسي فإذا قارنَاه وجدنا ما هو المكان الأنسب لابن القارح، رغم أن أبا العلاء المعري ظل يمنّيه لإغراقه في إعجابه المفرط بذاته ودينه هذا من جهة ومن جهة ثانية دخول" الحطيئة العبسي" بالصدق إلى الجنة، وهذا ما نكاد نعدمه في شخصية ابن القارح، فالحطيئة العبسي اِشْتغل بالهجاء، ولمّا اشتدّ هجاؤه هجا نفسه، ولم يتألب على الناس غضباً وحقداً وشتماً وسباً (طبعا في الأبيات الواردة في سياق رسالة الغفران) وبالقراءة المتأنية نعرف الحكمة البالغة التي لخصها أبو العلاء المعري في شخصية ابن القارح «أعرفه خبرا هذا الذي هجا أبا القاسم بن علي بن الحسين المغربي»**[4]** وهذا تواضع من أبي العلاء المعري فهو يعرفه طبعا وحقيقة، ثم نمر إلى صورة أخرى في أقاصي الجنة حيث نجد الشاعرة الخنساء السليمية « فإذا بامرأةٍ في أقصى الجنة قريبة من المطلع إلى النار فيقول: من أنت؟ فتقول أنا الخنساء السليمية أحببت أنْ أنظر إلى صخرٍ فاطّلعت فرأيته كالجبل الشامخ والنار تضطرم في رأسه فقال لي: صح مزعمك فيَ، يعني قولك[5]:

وَإِنَّ صَخْراً لَتَأْتَمُّ الهُداةُ بِه ** كَأَنَّه عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَار»[6]

فالرثاء مدح لمناقب الميت فليس« بين المدح و الرثاء فرق،إلا أنه يخلط بالرثاء شيء يدل على أن المقصود به ميت مثل "كان"أو عدمنا به كيت و كيت،وما شاكل هذا ليعلم أنه

---

[1]- الحطيئة العبسي، الديوان ، ص105.

[2]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص307

[3]- ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص64.

[4]- المرجع نفسه، ص55.

[5]- الخنساء، الديوان، اعتنى به و شرحه حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص46.

[6]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص308.

ميت»[1] لكن توظيف البيت هنا لإجلاء صور أخرى من صور ابن القارح فالمدح الكاذب للآخرين والاستجداء بغير وجه حق يستتبعه الوجود في الدرك الأسفل من النار المهم هذه علامات من بعض تؤكد سلسلة الترابط بين فكرة المدح والهجاء والصدق والكذب وإتقان العمل الفني، وهي جزء من كل للقبض على نفس ابن القارح ببيان حقيقته ودهائه، والآن نعود إلى الإشارة إلى قصته وكيف كانت مساعيه الخبيثة للتخلص من الآلام والرغبة في السعادة الأبدية ؟

ثالثا: شخصية ابن القارح:

قبل أن نعرف مواطن السخرية، سواء ما تعلق منها بالموقف أو اللفظ أو التشكيل تعد قصة ابن القارح قصة فنية ناضجة، هذا إذا أخرجناها من اللوحات القصصية السابقة وكإشارة لها فإنها تبدأ بهدوء مخيف« لمَّا نهضت أنتفض من الرَّيِم وحضرت حرصات القيامة، والحرصات مثل العرصات أبدلت الحاء من العين»[2] ويبدأ الاضطراب فيها بقوله: « وأنا رجل مهياف أي، سريع العطش»[3] وبعد أن يرى أن صحيفة أعماله فارغة بعدها، يسعى سعيا حثيثا لتحقيق أغراضه فيحاول رشوة الملائكة، لكنّه يعجز في الوصول إلى مبتغاه، ثم يسترشد بحمزة بن عبد المطلب كواحد من بني جنسه، لكنه يؤنبه ثم تظهر أقواله المادحة الكاذبة؛ وهذا ليؤلمه أبو العلاء المعري بأن يرمي به من يد إلى يد، لينتهي عبوره على ظهر جارية، والأقذع في أن يدخل الجنة بجذبة لا ندري أي مكان تحصله فيه ويستقر به، والآن نعود لننظر إلى بعض المقارنات التي تفتح التنافذ المسترسل عبر أشعة الكلام والخطاب الذي يبطن السخرية.

1- فكرة الحفظ والنسيان:

نقارن هذه الفكرة في تلك الحواريات التي أنشئت بين ابن القارح وأمثاله من البشر، وبينه وبين أصناف غير بشرية ،فلقد أقام ابن القارح حواراً مطولا مع "آدم عليه السلام" حول آليات شعرية تنسب إليه، ونظرا لعدم تحقق الحوارية والاستجابة يتطرق إلى

---

[1] - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ونقده،حققه وفصله وعلق على حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، ج2، ط5،1981، ص147.

[2]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص248.

[3]- المصدر نفسه، ص251.

قضية لغوية تتمثل في أصل تسمية الإنسان بقوله« وقد زعم بعض العلماء أنك إنما سميت إنسانا لنسيانك »[1]، إلا أنه أثبت أن الأصح في تسمية الإنسان من النّسيان؛ وهذا يقودنا إلى سياق قصة الغفران، والذي يؤكد في كل جزئيات أحاديثه مع شخصيات الجنة أو النار، أنَه الوحيد الذي أُبقي على حفظه دون أنْ ينسى بقوله « ومعي من الأدب ماهو كافٍ، ولاسيما وقد شاع النسيان في أهل أدب الجنة، فصرت أكثرهم رواية، وأوسعهم حفظا»[2] وهذا يدعونا إلى استحضار صورة الجان « فيقول: ما اسمك أيها الشَّيْخ؟ فيقول :أنا الخيتعور أحد بني الشَّيصبان، ولسنا من ولد إبليس، ولكننا من الجن كانوا يسكنون الأرض قبل ولد آدم صلى الله عليه»[3] وبعد أنْ يتجاذب معه أطراف الحديث يقول ابن القارح مُخَاطِباً الجان: « أيها الشيخ، لقد بقي عليك حفظك فيقول: لَسْنَا مثلكم يا بني آدم يغلب عليكم النسيان لأنّكم خُلقتم من حمإٍ مسنون، وخُلقنا من مارج من نار»[4] فيبدو أنّ الخيثعور ذاكرته متوقدة مثلها مثل ذاكرة ابن القارح بل وجه التماثل، بل التطابق بينهما فالأمر أصبح واضحاً، فابن القارح ليس من سلالة الحمأ المسنون، ولذلك لم يفقد حفظ أشعاره وأشعار غيره من الإنس؛ وهذا يُحيلنا على التَّصور الحقيقي لشخصية ابن القارح ؛مع غروره و تكبره وظلمه وتخرصه، باعتباره يمثل الشيطان؛ ولهذا فهذه هي الصفات بعينها هي التي طردت إبليس اللعين من الجنة؛ وجعلته يتكلم على ألسنة الناس ويخبرهم الأعاجيب و يمنيهم ويعدهم، وما يعدهم إلا غرور ؛ولذلك نجد الوحيد من الشخصيات الخيالية التي تغلبت على ابن القارح في حفظ الأشعار شخصية الجان بقوله له متحدياً: « فيقول الشيخ: فإذا شئت أمللتك ما لا تسقه الركاب، ولا تسعه صحف دنياك»[5] والنار للنار أفلح وأقدح؛ وهذا الأمر يمكن أن نخرج به من حيز الخصوص إلى إطار العموم فالتصور الحقيقي لأبي العلاء المعري لدعاة التدين المتكسبين بحرفهم وعلمهم وأدبهم أنهم يعدون قرناء وسفراء إبليس اللعين، فظهورهم خلسة وفجأة؛ يعبر عن الحيل التي يستخدمها الجان في تصوره بأبهى الصور، وتصويره الأمور

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران ، ص360 .
[2]- المصدر نفسه، ص293.
[3]- المصدر نفسه، ص 292.
[4]- المصدر نفسه.
[5]- المصدر نفسه.

للناس في صور الجمال الباهر والمنظر النوراني، والحقيقة أنه شعلة من نيران ولهب، وهم كذلك أتباع حزبه، فخسر أولئك المبطلون.

2- فكرة الثبات والتحول:

ونقوم باستقراء بعض التغيرات الشكلية والطباعية التي تبين حقيقة ابن القارح وأمثاله والمشابهين له رغم اختلافهم عنه، بل أحسن منه، فهذا الأعشى يجده البطل (ابن القارح) « فيلتفت إليه الشيخ هشاًّ بشاً مرتاحاً، فإذا هو بشاب غرانق غبر في النّعيم المُفَانِق، وقد صار عشاه حوراً معروفاً وانحناء ظهره قواماً موصوفاً»[1]، وهذا دليل على عودة الأعشى شابا،وتعويضه من نقص كان يعانيه في الدنيا ،وهو مطمئن البال لهذا التحول الايجابي،أما زهير بن أبي سلمى المزني « فيجده شاباً كالزهرة الجنية قد وهب له قصر من ونيه كأنه ما لبس جلباب هرم ولا تأفف من البرم»[2] وهذا دليل آخر على التحول الايجابي لزهير بن أبي سلمى فكرهه الحياة وسأمه لطولها، والرغبة في نفض غبارها عوض عنها سعة في الصدر وراحة في النفس، أما النابغتان (النابغة الذبياني والجعدي)

« محل واحد منهما على باب قصر من در، قد أعفى من البؤس والضر»[3] وهذا يبين زوال الألم والضر والضجر إلى أحسن حال وهدوء نفسي يندر له مثيل، أما لبيد بن ربيعة « فبيناهم كذلك إذ مرّ شاب في يده محجن...أنا بحمد الله في عيش قصر أن يصفه الواصفون، ولديَّ نواصف وناصفون لا هرم ولا برم»[4] وهذا التصوير يوحي بالتغير الشكلي الايجابي الذي يبعث الطمأنينة والسكينة بعد زوال الهم والتأفف من أوجاع الحياة، أيضا عندما كان ابن القارح يطوف في رياض الجنة « لقيه خمسة نفر فيقول: ما رأيت أحسن من عيونكم في أهل الجنة؟ فمن أنتم خلد عليكم النعيم؟ فيقولون عوران قيس»[5]ويمكن أن ندرج قصة حمدونة وتوفيقه السوداء،« ويخلو – لا أخلاه الله من الإحسان- بحوريتين له من الحور العين فإذا أبهره ما يراه من الجمال»[6] وهكذا يتعرف على حقيقتهما وتغيرهما

---

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران ، ص177، 178 .

[2]- المصدر نفسه، ص182.

[3]- المصدر نفسه ، ص201.

[4]- المصدر نفسه، ص215.

[5]- المصدر نفسه،ص237.

[6] - المصدر نفسه، ص284- 286

وتحولهما من الرائحة الكريهة للحمدونه، وإلى البياض بالنسبة لتوفيقه السوداء. هذا إذا أضفنا له التغيرات التي طرأت على المكان والزمان، وعلى طبيعة الأشياء(الأنهار اللبنية والخمرية، وشجرة الحور، نجب من ياقوت ودر)، دون أي ولو إشارة صغيرة إلى ما حمله الشيخ المغرم بالأدب من تحول لشكله ولطبعه؛ فابن القارح الوحيد الذي أبقي على حاله ولم يتغير، وهناك بعض الاستنتاجات التي تبين على أنه بقي هرماً بصره ضعيفا ورائحته نتنة بالعرق « ولما خفت الغرق في العرق زينت لي النفس الكاذبة أن أنظم أبياتا في رضوان»[1] وهذه إشارة إلى أنّ العرق وصل إلى منخره ولم يتبق له إلا اللسان ليدافع به عن نفسه،كما يبين ضعف بنيته الجسمية، والدليل على ذلك قوله « ما يؤمنني إذا ركبت طرفا زعلا رتع في رياض الجنة فآض من الأشر مستعلا... ويجوز أن يقذفني السابح على صخور زمرد فيكسر لي عضداً أو ساقاً فأصير ضحكه في أهل الجنان»[2]، كما يمكن أن نضيف له بلادته وإحراجه من طرف كل الكائنات الموجودة بالمكان، ولم يحدثنا أبو العلاء المعري من بداية قصة الغفران عن خصلة أو صفة من صفات بطله(ابن القارح) التي تغيرت كتعويض أو كجزاء عن فعله، وهذا تجريح له ببيان طبيعته الحقيقية، وهو يتفق في هذه الصفات مع شخصية خيالية واحدة وهي شخصية الجان « فيقول: يا أبا هدرش مالي أراك أشيب وأهل الجنة شباب؟ فيقول: إنَ الإنس أكرموا بذلك وحُرِمْنَاهُ نَحْنُ، لأنَا أعطينا الحول في الدار الماضية، فكان أحدنا إنْ شاء صار حية رقشاء، وإنْ شاء عصفوراً وإنْ شاء حمامة، فمُنعنا التصور في الدار الآخرة، وتُركنا على خلقنا لا نتغير، وعُوّض"بنو آدم" كونهم حسن من الصور وكان قائل الإنس يقول في الدار الذاهبة: أعطينا الحيلة وأُعْطِي الجن الحولة»[3] نفهم من ذلك أنّ الجان بقي على صورته في العالم الآخر بشيخوخته وضعفه الجسمي، فمنطقيا يصبح ابن القارح ليس من الإنس، فهو يتفق والجان في كل شيء، وما التغير الذي كان يقوم به الجان مثله مثل التحولات التي قام بها ابن القارح، من ماجن إلى متكسب إلى متدين إلى هجاء إلى مغتاظ، ولذلك حُرم التَبَدُلَ والتّغَيُر في العالم الآخر لتطابقه مع الجان من ناحية الفعل والشكل، ويتطابق مع الأشرار وحيلهم في الدنيا، وبئس القرين والتّصور، فالمقام الوصفي

---

[1] - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران ، ص249.

[2] - المصدر نفسه، ص198.

[3]- المصدر نفسه ، ص293.

يوضح المقايسة الذهنية التي طبقها أبوالعلاء المعري على ابن القارح وأمثاله، بتصوره للإنسان أو الشاعر الذي ينفق عمره وأدبه في طلب المنافع والشهوة بكل أنواعها؛ شبهه شبه فعل وعمل الشيطان، ولهذا حُق أن يكون الجزاء من جنس العمل وفي هذه الفكرة يتقاطع مع منهجه الوارد في رسالة الصاهل والشاحج بقوله: «ومع هذا فإني كرهت أنْ أتصور بصور أهل النظم المتكسبين الذين لم يترك سؤال الناس في وجوههم قطرة من حياء، ولا طول الطمع في نفوسهم أنفة من قبيح الأفعال»[1] لهذا كان أبو العلاء المعري شديد الأنفة والعفة ولم يرتض التكسب بأدبه، ونأى بنفسه عن التملق وذل السؤال، وهذا عكس تصور لشخصية ابن القارح وأمثاله من الشعراء الذين يسألون عن الناس بهدف تتبع مثالبهم، والتطلع إلى عوراتهم، ولتحقيق مغانم من الأمراء أو الرؤساء عن طريق الوشاية والتنصت تاركين وراء ظهورهم أوزاراً لا تعد ولا تحصى، دون ولو تأنيب ضمير لما يفعلون و يقولون، وهم في كل واد يهيمون، وهذا لفساد سريرتهم؛ و لذا يتوجب أن لا يأخذ عنهم ثورتهم الفكرية المزعومة تحت وصاية حب الدين، لأنهم مصدر شك وريبة، والجزاء من جنس العمل كلام بكلام فأراد أبو العلاء المعري أن يبين تصوره لفئة هؤلاء المداحين بإظهارهم يمثلون طريق الحقيقة والمعرفة، لكن بمعاني مزدوجة عكس الصريح من العبارة.

رابعا: مظاهر السخرية في الرحلة الغفرانية:

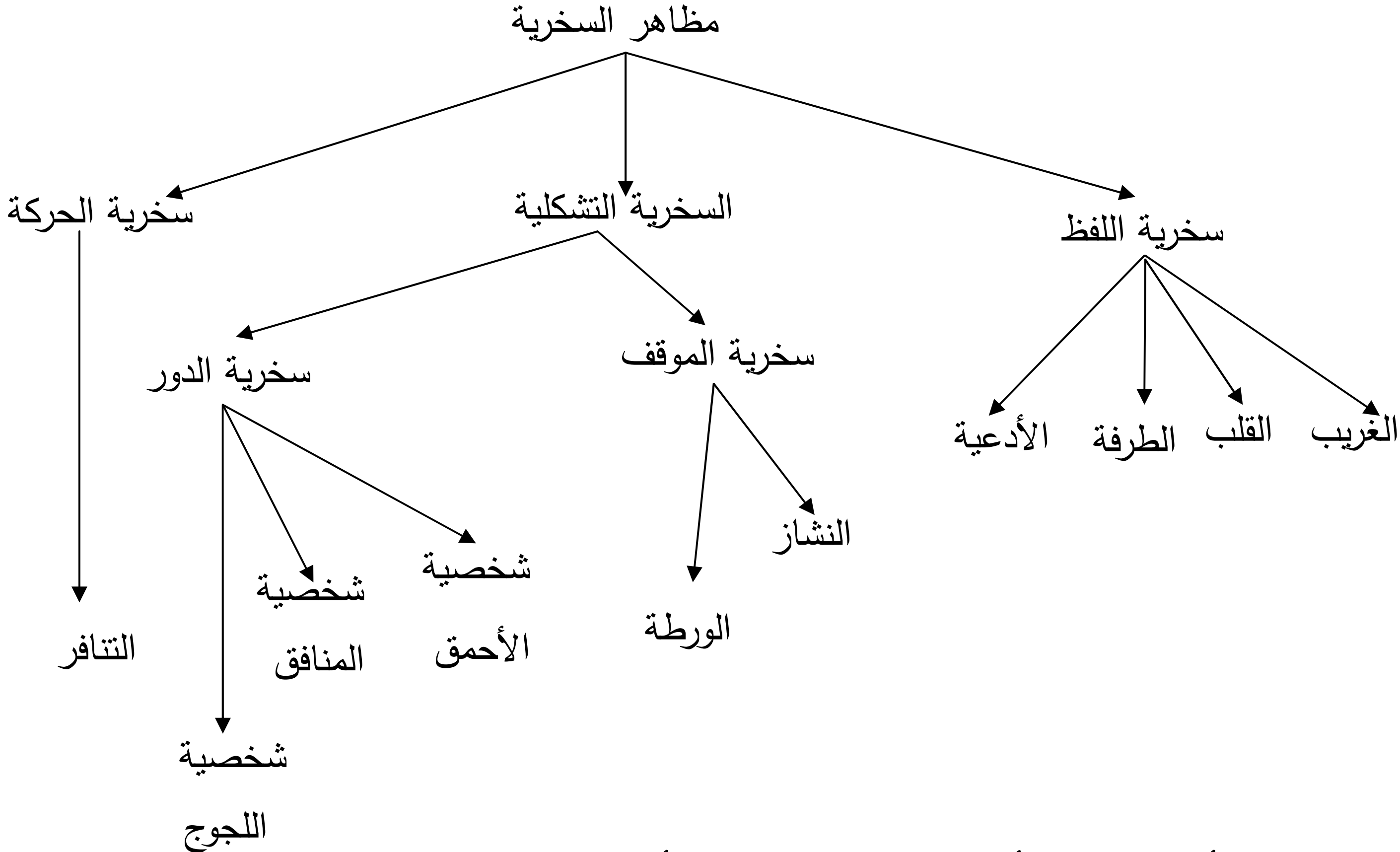
للسخرية مظاهر متعددة أولها السخرية اللفظية، ويطابقها من تقنيات الإضحاك غريب اللغة والأدعية والطرفة والقلب أي تحويل الجد هزلا، وثانيها السخرية التشكيلية التي نوزعها على مستويين: سخرية الموقف وندرج فيها تقنيات الإضحاك النشاز والورطة، وسخرية الدور التي تتضمن شخصيته اللحوح والمنافق، أما المظهر الأخير فهو سخرية الحركة وهي الإضحاك باعتماد تقنية التنافر، ولمزيد من التبسيط نقدم مظاهر السخرية معقودة بتقنية الإضحاك في هذه الرسمة التوضيحية[2]:

---

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، ص219.

[2]- عبد الوهاب الرقيق، هند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص107.

الشكل رقم (05) : مظاهر السخرية



وسأقتصر على الأهم في بيان حقيقة سخرية أبي العلاء المعري من ابن القارح تجنبا للتكرار

1-السخرية اللفظية:

قد يوحي اللفظ على عكس معناه، والسياق هو المنفذ الوحيد لاكتشاف ذلك « فالسخرية اللفظية هي ضرورة توفر قرينة تعبر بك إلى المعنى الخفي، أو أن تستخدم الكلمة أو الجملة فتحملها عكس معناها، لكن الإضحاك قد يختار من السائل ما يحقق الضحك لدى المتقبل دون أن يطمس في كلامه الشحنة الساخرة»[1] وأول ما يستدعي الانتباه هو استخدام الغريب، ولا أقصد به ما يرد على لسان الشخصيات الجاهلية، فذلك أمر طبيعي، وإنما أقصد ما يرد على لسان ابن القارح من قبيل« يرويه[الشعر] لهم عن أشياخ العرب، حرشة الضباب في البلاد الكلدات وجناة الكمأة في مغاني البداة ، الذين لم يأكلوا شيراز الألبان، ولم يجعلوا الثمر في الثبان»[2] فالغاية من هذا الرواية إثبات صحة بعض

[1]- عبد الوهاب الرقيق، هند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص108.

[2]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص177.

الأبيات الشعرية للأعشى ميمون، فمن المفروض أن تكون اللغة سهلة بشكل صريح مدعمة السند، لكن ما نراه هو الإغراق في الغرابة، وهذا لتوليد الاستغراب والدهشة في نفس ابن القارح وبزه ويمكن أن نضم هذه الفكرة من قبيل قوله عن صوت المغنيات « لقد كانت الجارية في العاجلة إذا تفرست فيها النجابة، وأحضرت لها الملحنة لتلقي إليها ما تعرف من ثقيل وخفيف ،وتأخذها بمأخذ غير ذفيف، تقيم معها الشهر كريتا قبل أن تُلقَّن كذباً حنبريتا»[1] فالموقف في ظاهره استمتاع ابن القارح بهذا الغناء ،لكن الألفاظ الواردة تشج سمعه وتفسد عليه حسيته، وكذلك من هذا النوع قوله « وجدت حسناتي قليلة كالنفإ في العام الأرمل– والنفإ الرياض والأرمل قليل المطر – إلا أن التوبة في آخرها كأنها مصباح أبيل رفع لسالك السبيل»[2] وهذا الإقرار اللفظي بالتوبة في فترة آخر العمر؛ استتبعه إثقال لفظي، فكان من المفروض أن يعفى منه ابن القارح لأنّ الموضع موضع خوف وهلع وهنا يمكن أن نضم الألفاظ التي استعملها ابن القارح في موضع مخاطبة الملائكة « فكأني أحرك ثبيراً وألتمس من الغضرم عبيراً» [3] فيبدو لنا ابن القارح ألكن أعجم بسب شيخوخته التي صورها المعري والتي لم تتغير، والغرابة في اللفظ من شأنه أن يعطل فهم الآخرين لتحقيق غاية ابن القارح في العبور إلى الجنة، أما إذا تصورنا أنَ بلسانه تأتاة أو صعوبة في مخارج الحروف، فإنه يبقى مع السطر الواحد يوماَ أو يومين، وخاصة مع كبره وضعفه وعجزه « فابن القارح شاعر من القرن الخامس يفترض أن تكون المدينة قد هذبت لسانه وأرهفت حسه فإذا هو بدوي اللسان بلبوس الحضر»[4] وهذا يبرهن على قصدية أبي العلاء المعري في إحراجه لبطله وجعله أضعف المخلوقات حية وجامدة، بل أخس شيء في المكان والزمان، فالخلل في شخصية ابن القارح هو اعتقاده بأنه أديب راسخ القدم، وأنّه حيثما وجد في الجنة سيلتقي بجهابذة الشعر، وعليه أن يبزهم بفصيح لسانه، ولكنه يصبح هزأة لما أراد، وما الألفاظ التي منحها أبو العلاء المعري لبطله إلا وتحمل دلالة مزدوجة؛ فالشيخ من العالم بإخبار النساء والخمرة ،إلى الشيخ الهرم الذي لا يكف عن شهوانيته وغيه إلى الشيخ الشيطان الذي يتغير

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص226.

[2]- المصدر نفسه، ص249.

[3]- المصدر نفسه، ص 250

[4]- عبد الوهاب الرقيق وهند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص108.

ويتبدل من صورة إلى صورة وعليه يمكن أن نضم أيضا لمظاهر الطرافة والسخرية مثالين يدلان على شهوانية البطل وتستره وتخفيه خوفاً مما يقوله الناس فيه « فيقول يا أبا ليلى إنَ الله جلت قدرته، منَ علينا بهؤلاء الحور اللواتي حولهن عن خلق الإوز فاختر لك واحدة منهن فلتذهب معك إلى منزلك تلاحنك أرقّ الألحان وتسمعك ضروب الألحان، فيقول لبيد: إنْ أخذ أبو ليلى قينة وأخذ غيره مثلها، أفليس ينشر خبرها في الجنة، فلا يؤمن أن يسمي ذلك أزواج الإوز؟ فتضرب الجماعة عن اقتسام أولئك القيان»[1] فالنشاز أو الداعي إلى الإضحاك، هي فكرة أزواج الإوز، ثانيها ألبس أبو العلاء المعري الإوز صورة المرأة حتى ينفضح ابن القارح، لأنه لو قال مباشرة"امرأة" لتعفف وأظهر تخفيا وتحصناً، ويصبح المثير هنا هو الخوف من ذيوع الخبر وليس من المعصية أو الإثم، وهذا وجه من وجوه حقيقة البطل، وأمّا المثال الثاني« فيذهب عرفه الله الغبطة في كل سبيل، فإذا هو بيت في أقصى الجنة، كأنه خفش أمة راغبة، وفيه رجل ليس عليه نور سكان الجنة وعنده شجرة قميئة ثمرها ليس بزاكٍ فيقول: يا عبد الله، لقد رضيت بحقير شقن فيقول: والله ما وصلت إليه إلا بعد هياط ومياط وعرق من شقاء وشفاعة من قريش وردت أنها لمتكن؟ يقول أنا الحطيئة العبسي، فيقول بما وصلت إلى الشفاعة فيقول بالصدق»[2] فالبطل يلعب بألفاظه دور المحرض، وما هذا إلا إشارة إلى الوشاية والنفاق التي يشتغل بهما كمتكسب للأدب وبئس حرفة الوشاية بافتعال المواقف، ولكن لفظة الصدق التي قالها الحطيئة، تركت وجعلت البطل ينتكس ويتألم، فهذا الأفعوان الذي لا يكف آذاه بلسانه حتى في أطهر مكان فكيف نتصوره في الأرض، فالسخرية هنا لها نسيج داخلي، فالذي يقرأ سطحية الألفاظ يراها تبرق وتلمع وتتكلف بأثمن الحروف، لكن حقيقتها فحماً، إذا صببت عليها الماء؛ لن تشتم إلا رائحة النتن والإدانة والخساسة، وما ألفاظ التكبير والتسبيح والتهليل والتحميد والشكر التي أطلقها ابن القارح في مواضع السجود، وجَمَال الحور، وتنوع اللحوم والمغنيات ماهي إلا ألفاظ ساخرة توحي بالانتهازية وخواء قلب ابن القارح من ذرة الإيمان للصدأ قلبه وسواد غشاوته بفعل حسيته وشهوانيته، ومن هنا يتوضح لنا أن السفرية التي أعدها أبو العلاء المعري لبطله ماهي إلا صفرية فارغة من الصدق والعمل.

---

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص209.

[2]- المصدر نفسه، ص234.

2- سخرية المواقف:

بالموقف تبين الأوضاع، وبتعدد زواياه نكتشف الوجه الحقيقي للبطل(الباطل)، وفي قصة الغفران نبين الكثير من المواقف التي تعكس الطبع الحقيقي لابن القارح كما تصوره أبو العلاء المعري، والأمثلة كثيرة منها: « ثم إنّه – أدام الله تمكنيه- يخطر له حديث شيء كان يسمى النزهة في الدار الفانية، فيركب نجيبا من نجب الجنة خلق من ياقوت ودر في سجْسجٍ بَعُدَ عن الحرَّ والقر، ومعه إناء فَيْهج ، فيسيرُ في الجنة على غيرِ منهج ومعه شيءٌ من طعام الخُلود، ذخر لوالدٍ سَعِدَ أو مَوْلودٍ»[1] فالموقف في ظاهره يوحي بحرية ابن القارح، لكنه يخفي تهوره وانبعاثه كالكلب المسعور، أو الحيوان الذي جن جنونه، والباعث على السخرية هو أنَ ابن القارح يسكنه الخوف والذعر؛ فأول ما يفكر به هو الخوف من نفاذ الطعام أو الشّراب، فلو تصورناه، وهو يحمل أكله خوفا من ضياعه لوجدناه في أقبح صورة وأفجع مظهر على عكس ما توحي به ألفاظ الموقف من التفرد والحرية « وهو- أكمل الله زينة المحافل بحضوره- يعرف الأقوال في هذا البيت وإنما أذكرها لأنه قد يجوز أن يقرأ هذا الهذيان ناشئ لم يبلغه»[2] فالصورة توحي بالمعرفة وسعة الإطلاع، ولكن أن يجعل الهذيان من اختصاص ابن القارح، فهذا يعد تعريضاً به وبمستواه المعرفي وضحالته الفكرية وهزالته الأدبية، فلنا أن نتصور الموقف الذي أصبح يحيط بابن القارح الذي أدرك الإسلام بعدما انتشر وذاع، كيف يكون موقفنا منه، وهو المعلن بشربه الخمرة، وعدم قدرته على الإقلاع عنها، إذن يصبح ابن القارح شر وشرور، بدل أخ بكر لصاحبه الأعشى، ويتكرر الموقف مع عدي بن زياد العبادي « فيقول عدي إنّي كنت على دين المسيح، ومن كان من أتباع الأنبياء قبل أن يُبْعَثَ محمدٌ فلا بأس عليه، وإنما التّبعة على من سجد للأصنام، وعُدَّ في الجهلة من الأنام»[3] فظاهر الموقف التعرف على سبب مغفرة عدي بن زيد العبادي، لكن باطن الموقف هو مساءلة ابن القارح لنفسه وكيف كان سجوده للأصنام من قبل هواه (شرب+ نساء+ مدح+العمل الفارغ روحياً)، وإذا عدنا إلى تهليله وتكبيره؛ نجد الأمثلة لا تحصى عن توظيفها في موقف الشهوانية والانغماس في الحسية واللذة، ومن أمثلة ذلك مثلاً

---

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران ، ص175، 176.

[2]- المصدر نفسه، ص179.

[3]- المصدر نفسه، ص186.

حديثه عن المغنيات « فإذا تعين لها حَذَاقَةٍ، وعَرَفَ مِنْهَا بالعود لباقة، هلّل وكبّر، وأطال حمد ربه واعتبر»[1] فظاهر الكلام هو الثناء والحمد، ولكنه الموقف والذي لولاّه ما انكشف ابن القارح، فتخيله على أنه في الجنة يدعوه إلى أن يفرغ حقيقته بلسانه بعد تطابقها مع قلبه فحمده جاء شكراً لتمكن الغناء في النفس، والموقف بعينه يتكرر بعد مفاجئة أبو العلاء المعري بوضعه للبيد بن ربيعة العامري في الجنة يقول ابن القارح:« تبارك الملك القدوس،ومن لا تدرك يقينه الحدوس»[2] فلو تصورنا الموقف لتبين كيف ينثني لسان ابن القارح بالذكر؛بل بالحسد والنقمة لخيبة توقعه بأنّ الجنة مكان لا يخضع للفوارق اللسانية،وإنما يخضع أساساً للعمل وما يَكُنُه القلب،أيضاً نضم حديثه عن المغنيات ذوات الأجنحة « فتبارك الله القدوس الذي نقل هؤلاء المسمعات من زي ربات الأجنحة إلى زي ربات ذي الأكفال المترجحة»[3] فقد تعمد أبو العلاء المعري وضع مواقف تكشف حسية الخواء الروحي الذي عاشه ويعيشه ابن القارح من قبيل قوله: «ويخلو–لا أخلاه الله من الإحسان –بحوريتين له من حور العين فإذا بهره ما يراه من الجمال قال: أعزز عليَّ بهلاك الكندي إني لأذكر بكما»[4] قوله[5]:

كَدَأْبِكَ مِنْ أُمّ الحُوَيْرِثِ قَبْلَهَا ** وجارَتِهَا أُمّ الرّبَابِ بِمَأْسَلِ
إِذَا قَامَتَا تَضَوّع المِسْكُ مِنْهُمَا ** نَسِيم الصّبَا جَاءَتْ بِرَيّا الْقَرَنْفُلِ

ثم يستزيد له قوله[6]:

هُمَا نَعْجَتَانِ مِنْ نِعَاجِ تَبَالَةٍ ** لَدَى جُؤْذَرَيْنِ أَوْ كبعض دُمى هِكر
إِذَا قَامَتَا تَضَوّعَ الْمِسْكُ مِنْهُمَا ** نَسِيم الصَّبَا جاءت بِريح من القُطُر

فالغريب في الموقف الخدعة الجنسية التي وضعها المعري لابن القارح فبعد تمكن الشهوة بذاته وتسربها في أعضاء جسمه؛ يكتشف أَنّ الحوريتين من النوع البشري المتحول الذي عرفه في الدنيا « فيقبل على كل واحدة منهما يترشف رضابها ويقول: إن امرؤ القيس

1- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص214.
2 - المصدر نفسه، ص215.
3- المصدر نفسه ، ص226.
4- المصدر نفسه ، ص284.
5 - امرؤ القيس، الديوان، ص25.
6 - المرجع نفسه، ص99.

لمسكين مسكينٌ تحترق عظامه في السّعير »[1] وبعدما يتبين حقيقتهما أصيب بالنكسة والألم لعدم اكتمال الرغبة الجنسية، فيذعر ويصاب بالجنون، ويصبح هو المسكين المستبين لعدم تحقق الأماني المستقرة بالذهن والنفس،وهذا الموقف يوحي بأكثر من دلالة؛ فابن القارح مثال الرجل المتدين يتمثل بأبيات إنسان عرف بالمجون والخلاعة، ومن جهة ثانية لا يستحي أن يتابع البحث عن الحور اللائي لم يعرفن في الحياة الدنيا، وبعد أن تتحقق له أمنية الوصول نَتَبَيّنَ حقيقته وقيمة تدينه « ويخطر في نفسه وهو ساجد، أنّ تلك الجارية – على حسنها – ضاوية، فيرفع رأسه من السجود، وقد صار من ورائها ردف يضاهي كثبان عالج »[2] فموضع السجود من أقدس المواضع، وفيه يتفرغ الإنسان للخلوة الروحية ويعرف عظمة الخالق،وفيه تتحقق الاستجابة إذا أخلص الإنسان الدعاء وأبان الإنابة ؛ لكن ما علق بذهن ابن القارح واستقر بقلبه هو أن يسأل الله بقوله « أسألك أن تقصّر بوص هذه الحورية على ميل في ميل، فقد جاز قدرك حد التأميل فيقال له: أنت مخير في تكوين هذه الجارية كما تشاء فيقتصر من ذلك على الإرادة »[3] وهذا بيان على أنّ ابن القارح خاوي الروح قليل الحياء، لا معنى لقيامه بالعبادات، لأنّ حقيقة العمل تأخذ حقيقته من وجدان النفس، ومادامت النفس مذبذبة ومرائية وحسية، فقيمة عملها فارغ، لهذا لا يتوقف ابن القارح عن البحث عن أنواع النساء الأبكار واللائي لم يعرفن في الدنيا: « فيقول: وقد هكر مما سمع – أي عجب: فأين اللواتي لم تكن في الدار الدنيا؟ وكيف يتميزنّ من غيرهن؟ فيقول الملك: أقفُ أثري لترى البدء من قدرة الله »[4] وهذه الرغبة الملحة في اكتناز النساء الأبكار تبين أنّ ابن القارح قد مل من نساء الدنيا، وقد مارس منهن منتديات وأوابد، وعليه فهو يتلهف إلى نكاح أنواع لم تعرف في الحياة الدنيا،لهذا فالرجل الذي يحضر وقلبه مشغولا بالنساء ومجالس الشرب والغناء والرقص والتنابز ماذا يمكن أن ننتظر منه؟ وبعد المقابلات التي وضعها له المعري تتوضح هذه الشخصية، فالرجل كان يحضر الأماكن المشبوهة من مقاليد قوله «ويثبت"نابغة بني جعدة" على "أبي بصير" فيضربه بكوز من ذهب فيقول– أصلح الله به

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص285.

[2]- المصدر نفسه ، ص288، 289 .

[3]- المصدر نفسه ، ص289.

[4]- المصدر نفسه ، ص288.

وعلى يديه- لا عربدة في الجنان إنما يعرف ذلك في الدار الفانية بين السفلة والهجاج»[1] وهذا إيحاء على أنَ ابن القارح كان يحضر مجالس السكر والعراك بين السفلة والفجاج في حياته، وتدخله في هذا الموقف جاء متأخراً لأنّ الوسيلة التي استعملت في ضرب الأعشى مصنوعة من الذهب، فالدم قد سال والخصومة قد وقعت، ويمكن أن نضيف له صورة أخرى وهي صورة الواشي المنافق بين ما يقوله لسانه وما يخفيه صدره « فيريد- بلّغه الله إرادته- أن يصلح بين الندماء فيقول: يجب أن يحذر من ملك يعبر فيرى هذا المجلس،فيرفع حديثه إلى الجبار الأعظم، فلا يجرُّ ذلك إلا إلى ما تكرهان»[2] فالموقف يوحى بالوقار والأدب والحياء، لكنه يفضح ابن القارح فهو يتستر خوفاً مما يقوله الغير، فالمكان ليس مكان تسترٍ وتخفي، إنه مكان الحقيقة وليس مكان حب الظهور والتستر في الوقت نفسه، أيضا حديثه مع أبي ذؤيب الهذلي يقول:« فقيض الله بقدرته لي هذه الناقة عائذا مطفلاً، وكان بالنعم متكفلا فقمت أحتلب على العادة»[3] فالموقف يوحي بالتنوع والتعدد، لكن لو تصورنا وجه ابن القارح لوجدناه عبوسا، بل مغتاظا، فحرارة الخمرة تزيد في دقات قلبه لكنه لن يحصل إلا على اللبن « فاجتنى أبو ذؤيب، ومزج حليبه بلا ريب فيقول: ألا تشربان؟ فيجرعان من ذلك المحلب جرعاً لو فرقت على أهل سقر لفازوا بالخلد شرعاً»[4] نراه في هذا الموقف يتكلم بأبشع الكلمات وأتفهها لأنّ ما ران على قلبه واستقر غير متوفر، وما يفعل باللبن وأنهاره وأنواعه، إنه ينادي عن الخمرة، هاتها، هاتها، هاتها، ولا يكاد يتلمس شم رائحتها، يمكن نضم أيضاً موقفه في الحشر وسعيه الوصول إلى المكان الهادئ بكل السبل حين رد عليه أحد الملائكة بقوله « هَذا الّذي تجيئُني به قُرْآنَ إبْلِيسَ الْمَارِدِ،ولا يُنْفَقُ على الملائكة، إنّما هُو للجانِّ وَعَلَّمُوهُ وَلَدَ آدَمَ ،فَمَا بُغْيَتُكَ؟ فَذَكَرْتُ لَهُ مَا أُريد فَقَالَ: والله مَا أَقْدِرُ عَلَى نَفْع، وَلا أَمْلِكُ لخلقٍ مِنْ شفع»[5] وبالموقف وسخريته تزداد شخصية ابن القارح وضوحاً وبياناً لمدحه فتأديب"زفر" له بقوله:« ومن تلك الجهة أتيتني بالقريض، لأنّ إبليس اللعين نفثه في إقليم العرب فتعلمه

---

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران ، ص231.

[2]- المصدر نفسه ، ص233.

[3]- المصدر نفسه ، ص200.

[4]- المصدر نفسه، ص201.

[5]- المصدر نفسه ، ص252.

نساء ورجال»[1] فلا يمكن أن يسخر المعري من مهنة الشعر، وهو الذي ظل طيلة حياته يشتغل بهذه الملكة،لكن خط التوازي وخط الالتقاء أو مركز الدائرة الذي يرسم كل الفضاءات الممكنة هو المدح بغير وجه حق،المدح النفعي الذي لا يعبر عن خصلة من خصال القلب، بل يعبر عن خصال اللسان المتغير، لهذا فأحسن وأروع السخرية تبدو حين يعبر ابن القارح على الصراط على ظهر جارية « فبلوت نفسي في العبور فوجدتني لا استمسك فقالت: الزهراء صلى الله عليها، لجارية من جواريها: يا فلانة أجيزيه فجعلت تمارسني، وأنا أتساقط عن يمينٍ وشمال فقلت: يا هذه إنْ أردت سلامتي فاستعملي معي قول القائل في الدار العاجلة:

ست إن أعياك أمري ** فاحمليني زقفونـــه

فقالت: وما زقفونه؟ قلت: أن يطرح الإنسان يديه على كتفي الآخر، ويمسك الحامل بيديه ويحمله وبطنه على ظهره»[2] وهذا الموقف يوحي بالكثير من الأفكار السيئة حول شخصية ابن القارح وأمثاله الذين لا يتماسكون ولا يصبرون على الابتلاءات القليلة مع المهازل الكثيرة ، وعبوره على الصراط بأمر من فاطمة عليها السلام فيه شكل من أشكال التعبير الممزوج بالسخرية « فهذه الصور التي تمثلها هذه القصة الصغيرة تبين مقدار ما تشتمل عليه رسالة الغفران من السّخرية الخفية»[3]، وقد يوحي بالنسبة لنا الكثير من المعاني من أنّ الذي جعل ابن القارح يمر ويحقق الصفقات المالية في حياته التاريخية هم أهل البيت الفاطمي ،وقد نقرأ فيه أيضاً تشيع أبي العلاء المعري لآل البيت، فهم من كانوا يبادرون السائل في مواقف الغفران من قبيل ملازمة علي بن أبي طالب للنبي –محمد صلى الله عليه وسلم– فيما ورد ضمن قصة الغفران، وتبقى الوظيفة الفنية تصور في عمومها السخرية من ابن القارح وأمثاله في تكالبهم على الدنيا، والرغبة في الحصول على المغفرة بحجة الانتساب الوراثي للدين الإسلامي دون القيام بأعمال تبرهن صحة انتسابهم.

---

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص252.

[2]- المصدر نفسه، ص260، 261.

[3]- طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص294.

3-السخرية التشّكيلية:

السخرية التشكيلية حسب جانكلينفش« هي رسم صورة كاريكاتورية»[1] وبالدوران في فلك قصة الغفران وأحاديثها الساخرة الممتعة يمكننا أن نشكل صور كاريكاتورية لابن القارح بحسب الأبعاد والطول والحجم والمسافات التي اقتطعها وبالإغراءات التي كان يثيرها فإن صورته صورة الحية في انقباضها وانكماشها ونعومتها و تقطع لسانها لتقطع حقيقتها، أما صوته فهو صوت الحيوان متغير الأحوال ؛من مائي إلى ناري إلى هوائي، إنّه الجان الذي تسمعه ولا تراه، ويؤذيك ولا يكف عنك أذاه إلا إذا كنت ورعاً وتقيً، لا يحضر إلا في الأماكن البعيدة، في الهواء والماء والأحراش والمغارات، إنه الرائحة الكريهة إذا تنفس،والنار إذا اعتلا واستعر، إنه الوجه والقلب والجسم و العقل القبيح بكل أبعاده.

وفي آخر هذا الفصل يمكن أنْ نورد الملاحظات التالية:

- إن الوظيفة الموكلة للإنسان في هذه الحياة هي تأدية رسالة صادقة قولا وعملا وسلوكا، وهذا ما بينه أبو العلاء المعري في تصوره الخيالي للوظيفة الحقيقية التي يجب أنْ يقوم بها الشعراء وقياسا عنهم يمكن قياس باقي تصوراته عن باقي الأحياء.
- إن الحكم على الإنسان فيه قولان؛ قول لسان و قول قلب، وفيه فعلان فعل جوارح مع فعل قلب، وحتى نرقب صحة هذه الأمور يجب مشاهدة حصول التطابق بين القول الفعلي والعملي مع الناس وبغير وجود الناس، فالإنسان إذا وافق سره علانيته بانت له طرق نور اليقين العملي، وعليه أن يتدرج في مسالك العارفين من درجة المشاهدة إلى درجة اليقين، لكن السؤال الذي يتبادر إلى ذهن القارئ هو:

هل كان الوضع الاجتماعي والأدبي والفكري لأبي العلاء المعري مستقراً؟ وما مدى تأثير حياة العصر عليه؟ وهل حصلت له درجة المشاهدة حتى يصل إلى درجة اليقين؟

[1]- ينظر: عبد الوهاب الرقيق وهند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص113.

الفصل الرابع:

قراءة تأويلية في مضامين رسالة الغفران

أولا: المضامين الاجتماعية.

ثانيا: المضامين الفكرية والفلسفية.

ثالثا: المضامين الأدبية والنقدية.

رابعا: الخصائص الأسلوبية لرسالة الغفران.

الأمّة الصحيحة تتبني من مؤشرات مادية كالعمران والتكنولوجيا الآلية وألوان الزخارف الحسية والمادية، وأخرى روحية كالعلم والدين والأخلاق، بهما تتزايد تعاستها وتكثر نقمها أو تتفق مواهبها وتتّحد قواها فيتراص أزرها وينهض أسرها وتستميت عرصاتها، وقد احتوت رسالة الغفران على مواضيع اجتماعية وفكرية وأدبية تكشف بعض هذه الحقائق وأصولها كما بينت تصورات الناس لها وانعكاسها في أمور حياتهم وأخراهم، وكيف صارت معطلة لهممهم؛ على الرغم من أنّ العين المادية تؤكد أنّ الأمة مستنهضة لقواها وفي أحلى قوامها وسائرة في مغناها، لكنّ المفسدة التي لا تراها العين المادية، تراها العين المخبرة العارفة بتاريخ الشعوب والأخلاق المميزة للحقائق الباقية والزائلة، ومرد ذلك إلى أنّ أكثر وأصدق التصورات والحقائق يبقى قابعا وراء المرئي والبهرجة الزائفة؛ ولمعرفة اليقين من الظلام لا بد من الصبر والدربة والمراس لمعرفة أقل الجزئيات الحياتية وترتيب صحيحها، ومن أهم هذه المضامين المتضمنة في رسالة الغفران.

أولا: المضامين الاجتماعية:

أ–المرأة:

المرأة مكمن الوجود ورمز لبقاء سلامته، وعلامة مميزة في عافيته، وهي أيضاً من أهم أسباب هزاله ومهبط عليائه، فهي تمثل الخير والشر، وما لها من أثر في استمراريته وبقائه سليما، واسمها دائما جاء قرينا فكرة الخطيئة الأولى وإغواء النفس ومؤازرة الشيطان وما استتبعه من معاصي وغفران إلهي، ولقد كانت البداية في رسالة الغفران معبرة متسعة رؤيتها مقتصدة عبارتها بالردّ على ابن القارح بأنّ نوطة قلب أبي العلاء لم تلتصق بها أمور الغواني، ولم يكن عرقها ضارب في نفسه:« فأما الأبيضان اللذان هما شحم وشباب، فإنما تفرح بهما الرباب، وقد يبتهج بهما عند غيري، فأما أنا فيئسا من خيري»[1] فهذه الزفرة الحزينة التي قضت على علامات الابتهاج عند أبي العلاء المعري تكشف عن معرفة عميقة بالمرأة وما تطلبه من مال وجمال ورعاية وفخر وتظاهر أمام قريناتها بالزينة المادية وقوام جسمي يحميها ويرعاها ويوفر لأجلها ما تطلبه وتبتغيه، لكن على الرغم من ذلك لم يشح أبو العلاء المعري على مراسله لتحقيق التواصل الفكري الوجداني معه؛ فأظهر له نفساً كريمة مقتدرة على وصف صور الأشياء المادية وأثرها في النفس البهيمية فوشاه ونثره ورشّه بكلام خيالي

[1]– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص139.

مريك؛ فافتعل ووضع له زينة القوم؛ فامتلأ المكان بصنوف اللذات الوجدانية الحسية المهلكة على عكس ما ظنت عائشة عبد الرحمان أنّ هذه الجنّة جنة إنسان حبيس مقيد محروم ضرير، أديب شاعر، راوية حالم مقيد حبيس، وهي بذلك متنفس لما حرم منه الرجل طوال حياته[1]، فالإنسان الذي يروم بناء مبادئ ثابتة في حياته لا يمكنه أن يغيرها بهذه السرعة تأثراً بكلام مفتعل من طرف ابن القارح، فنظرته الحقيقة هي النظرة المنطقية فأنت لا تجد في تصوراته خرقاً للنظام الفكري أو النسق الذهني، بل ترى كل شيء يجري وفقاً للقضايا الفكرية التي آمن بها وأنطلق منها؛ شأنه شأن المهندس القدير الذي أرسى قواعده ثم راح يشيد بناءه بإتقان وإحكام جرياً على حسابات وتقديرات سبق له أن قام بها[2]، وتبقى هذه النظرة بيانا لقضايا طالما التزم بها في سيرة حياته وانعكاسها على تصوراته الأخروية؛ من أثرته للتعفف وكره للاختلاط البشري وخاصة المجتمعات النسائية، فأثر الانكفاء في محبسه ورغب في بيان حلولاً متفردة منتقاة من أحاديث العزلة والسكون المكاني، والثورة الحوارية النفسية القائمة بداخله فلقد: « كان أبو العلاء يعظم المرأة التي تهب حياتها من أجل عمل شريف يصون عرضها وينفع النّاس، ومثال ذلك الرواية التي أوردها المعري عن لقاء ابن القارح في رسالته الغفران بحوريتين من حور الجنة»[3]، وهذه الفكرة غير متقطعة الأواصر بل نجد صداها العميق في اللزوميات[4]:

عَلّومهنّ الغزل والنّسيج والرد ** ن وخلّوا كتابة وقراءة

فالمبدأ الذي اشتقه المعري من معرفته للتاء المؤنثة أنَها لا تصلح لممارسة نشاطات الحياة الصعبة المتماسكة، بل رأى أنّ حقيقتها تتمثل في انشغالها بأمور بيتها بعيدا عن ضوضاء الرجال ومخالطاتهم، والتي تجلب لها العار والاستغلال والاستسلام لنزواتها وشهوات غيرها، لهذا أثنى حمدا وتكبيرا وتهليلا لحقيقة من أدركن موضعهن الحقيقي في الحياة الدنيا، وكان مكانهن التنعم والمجازاة الحسنة في العالم الأخروي، ففي روايته لقصة حمدونة وتوفيقة السوداء يحترم المعري احتراماً كبيرا خاصة؛ « هذا النموذج الذي يُدرك

[1]- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص119-121.

[2]- ينظر: عبد الرحمن دركزللي، فلسفة المعري، الموقع الالكتروني:(www.ugru.aueu.ac.ae/ugr journal: تاريخ الاطلاع 12-08-2010، 10:00).

[3]- يسرى سلامة، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، ص233.

[4]- أبو العلاء المعري، اللزوميات،ج1، ص52.

حقيقة نَفّسه كما أدركتها حمدونة الذميمة باعترافها، وهي بعد طلاقها من زوجها الذي يمتهن مهنة وضيعة تتفرغ لكسب قوتها بعمل يدها من مغزلها، وكذلك توفيقة السوداء التي عملت في دار الكتب، تناول النُّسّاخ ما يريدون»[1] لكن قياسا بما ورد في الرسالة يعتبر هذا الأمر نسبيّ، لأنّها لعبت دور إغراء وإغواء في أغلب المشاهد القصصية وهنا نشير إلى ما قاله أبو العلاء المعري على لسان ابن القارح تعليقاً على أبيات لعلقمة الفحل: « لو شفعت لأحد أبيات صادقة ليس فيها ذكر الله– سبحانه وتعالى– لشفعت لك أبياتك في وصف النّساء»[2] والأبيات هي[3]:

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بالنّسَاءِ فَإِنَنـي ** بَصِيرٌ بأدْوَاءِ النّسَاءِ طَبِيبُ

إِذَا شَابَ رَأْسُ الْمَرءِ أَو قَلَّ مَالُهُ ** فَلَيسَ لَهُ فِي وُدِّهَنَّ نصيبُ

يُرِدْنَ ثَرَاءَ الْمَال حَيْثُ عَلِمْنَـهُ ** وَشَرْخ الشّبَاب عِنْدَهُنَّ عَجِيبُ

فالمرأة بهذه الصورة المتغيرة مبعث للشر والانتهازية، فهي تعزف عن الرجل إذا قلَ ماله وكبر سنّه، فتجازيه بنسيان ما كان يفعل من أجلها لطبيعتها المتحولة الناكرة للجميل فهي تنفض رابطة الود بالعقوق في أي لحظة، ومتى ضرب المكر بقلبها وهذا يعود لطبيعتها الفيزيولوجية وتركيبتها النفسية الناقصة: « فإذا كانت الطبيعة البشرية فاسدة من أصلها، فإنّ فسادها يعم الرجال والنساء على السواء، إلا أن أبا العلاء يرى أن الخطر من فساد الرجل أخف من الخطر من فساد المرأة، إن الطبيعة التي فرّقت خصائص البشر حابت الرجل فجعلت اندفاعه في الملذات قليل الأثر الظاهر في نفسه وجسده، أمّا المرأة فقست عليها لما جعلت أثر ذلك في نفسها وجسدها ظاهرا»[4] فالخطر الدّاهم من النساء عظيم لحبهن المظاهر، ولا أدل على ذلك أن معظم حديثهن يدور عن حب التأثث المادي والتسابق في اكتناز الحلي، وخوائهن من أحاديث الصدق ووجودهن في أماكن الإثارة والنحيزة والغيرة

---

[1]– يسرى سلامة، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، ص234.

[2]– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص328.

[3]– حنا نصر الحتي، شرح ديوان علقمة الفحل بن عبدة الأعلم الشنتمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1 1993، ص25.

[4]– عمر فروخ، حكيم المعرة أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2 ، 1986، ص136.

وأماكن الشرب والطرب، وتعطيل الرجال عن أعمالهم، لذا عدد أبو العلاء المعري صورهن فهنّ إما منقلبات عن صورة حيّات أو صورة مغنّيات أو صورة نادلات، فالمجالس التي ظهرت فيها المرأة أغلبها حسي وجنسي واستهتاري، فبين هذه وتلك؛ واحدة تطرب السامعين بصوتها وأخرى تحرك كأساً بين المنتشين « أتدري من أنا؟ فيقول لا والله المحمود، فتقول: أنا أم عمرو التي يقول فيها القائل[1] :

تصد الكأس عنا أم عمرو ** وكان الكأس مجراها اليمينا»[2]

وقد أوكلت لها في هذه الصورة مهمة تحريك الكأس وتوابعه، فالإغراق في المنادمة تتبعه الفواحش والسب والفاحشة ما ظهر منها وما بطن، وقد تعود نظرة أبو العلاء المعري المتشائمة والمتشككة، وانتشار الرذائل في ذلك العصر ما ثبّت هذه النظرة العدائية فجعلته « يتوجس ريبة من المرأة، وهي أيضا ما تحدثنا به اللزوميات من أفكار متطرفة في البعض والبعض منها معتدل»[3]، وحتى يلتمس لها مبررا تاريخيا مقدس ربط صورتها بفسادها منذ الإنجاب الأول لحواء، ولهذا الموقف العدائي أسبابه فهي التي ضمنت النسل ونشرت به شر الوجود وزرعت به الانتقام والفساد والزيغ والهوى حتى بين الإخوة، كما أنها هي التي صكت سمع أبي العلاء المعري في كونها من أضعفت حال المسلمين فاختلطت أنسابهم وضعف وازعهم الديني في الاختيار، وهي من زرعت الشر بين أفراد المجتمع والشعوب، وإذا ربطنا هذه الفكرة بعصر أبي العلاء المعري فهمنا الأزمة الفكرية لهذه النظرة فهو« يؤثر وحشة القلب الخالي على ريبة الزواج المخدوع»[4] وبتقصيه للأسباب الفتنة بين الرجل والمرأة، وجد أن أول ما يصيب قلب المرء هو صوتها وتدللها ومحاولة إغراءه مع علمه أنها مبعث الشهوة الأولى، فالمرأة فتنة للرجل تتعرض له بدلالها وبزينتها وبموقعها من قلبه وبالحاجة إليها من نفسه، فتغويه وبدء الفتنة بين الرجل رد السلام فطبيعة المرأة يتلخص « اهتمامها بالشكل وانصرافها لعناصر القوة المادية في الرجل وعزوفها عن مواطن القوة الداخلية والمعنوية في عقله وعلمه وحكمته إذ ليس للأخيرة عندها من قيمة، وكثيرا ما تقلّل من عزائمهم وتثبط من

---

[1]– عمرو بن كلثوم، الديوان، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1996 ص64.

[2] – أبو العلاء المعري ، رسالة الغفران، ص 278.

[3]– يوحنا قمير، أبو العلاء المعري، دار المشرق، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص35.

[4] – محمد الحبيب، المعري وجوانب من اللزوميات، الدار التونسية للنشر، تونس، ط3، 1984، ص97.

هممهم حين يخرجون لحرب، أوعلم، أو تجارة فلا ترضى لهم إلا بمجالستها والتودد إليها وإشباع حاجاتها»[1] فلذلك أُجيزت الخنساء بنت مضر أن تكون في أقصى الجنة، نظراً لاعتزازها بأخيها وافتخارها به وإكثارها من البكاء عليه رغم عاطفتها الصادقة؛ فهو لم ينج من النار،لأنّها تألّهت به وأحاطته بقداسة مبالغ فيها، وهذا ينقص من شأن قيمة عمله وجوده وفروسيته، ومنه يمكن أن نفهم رأي المعري في ما قاله في حوار ابن القارح مع الشَماخ بن ضرار « أما علمت أن كلمتيك، أنفع لك من ابنتيك، ذكرت بهما في المواطن وشهرت عند راكب السفر والقاطن، وإنّ القصيدة من قصائد النابغة لأنفع له من ابنته عقرب، ولعل تلك شانته وما زانته، وأصابها في الجاهلية سباء وما وفّر لأجلها الحباء»[2] وقد تكون هذه النظرة السوداوية نتيجة لما تتعرض له في عرضها وشرفها فتكون عرضة للسبي، أو الانتهاك أو لما كان « لها من ضلع في الفتن والحروب وتوجيه السياسية، فتأثرت رغباتها بمفهوم العصر في الترف والزخرف، فراحت تطلب في الرجال بالإضافة إلى مظاهره الفيزيولوجية ما يزخرف رجولته من مال وجمال وجاه وكياسة»[3] وهذا يؤكد لنا مظهر من مظاهر عصر أبي العلاء المعري، فالتاريخ يحدثنا عن تسلّط النّساء في مقاليد الحكم ورقبة الرجال، وإشاعة الحمية في نفوسهم وتأليب القواد والجند ضد سادتهم لأمور مادية ومظهرية، لهذا فسخرية المعري من الزواج والنسوة والدعوة إلى تجنبها جعله يضع لها حلولاً منطقية، ولكنها ليست واقعية، فلكي يتجنب التعجيز في التنفيذ دعا إلى نبذ الزواج فمن لم يستطع فليتزوج عقيما وإن لم يكن عقيما فلينبذ النسل... ومن لم يقدر فليأت بنسل نافع... ولكن المبدأ الأول هو الراجح في فكر أبى العلاء.[4] ولهذا أراد بنظرته هذه أن يقطع النسل، وبطوافنا في أرجاء الجنة مع البطل ابن القارح لا نجد مكانا للأطفال الصغار، اللّهم الغلمان الذين توكل له مهام توزيع الدعوات على أهل الجنان، أو القيام بأدوار الندل، في قوله :« فإذا أتت الأطعمة افترق غلمانه الذين كأنهم اللؤلؤ المكنون لإحضار المدعوين، فلا يتركون في الجنة شاعرا إسلاميا، ولا مخضرما، ولا عالما بشيء من أصناف العلوم، ولا متأدباً إلا أحضروه»[5] كما

[1] – عدنان عبيد العلي، المعري في فكره وسخريته، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1999، ص202.

[2] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص238.

[3] – محمد الحبيب، المعري وجوانب من اللزوميات، ص97.

[4] – ينظر عدنان عبيد العلي، المعري في فكره وسخريته، ص207.

[5] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص272.

تبرز وظيفتهم الجنسية؛ كقول إبليس يسأل ابن القارح عن الولدان المخلدون هل يفعل بهم ما يفعل بالحور، يقول إبليس اللعين مخاطباً ابن القارح « أسألك عن خبر تخبرنيه إنّ الخمر حرمت عليكم في الدنيا وأحلت لكم في الآخرة، فهل يفعل أهل الجنة بالولدان المخلدين، فعل أهل القريات؟ فيقول عليك البهلة؟ أما شغلك ما أنت فيه»[1] فإنّ كان المقصود ابن القارح فهي إشارة إلى ما كان يفعله من منكرات في البلاط ودنياه، وشيوع حب الغلمان في ذلك العصر، وإن كان سؤال ذهني عالق بفكر المعري فهو يبين بشكل قطعي القياس الفاسد الذي كان يستخدمه في استخراج الأحكام العقلية من مقدمات فلسفية خاطئة، ما عدا هذا نلحظ ذيوع وانتشار المرأة في المجالس بشكل لافت وهذا إشارة إلى وظائفها الجنسية وتسويقها في النفوس بيد أنه في الحقيقة من يكثر« الحديث عن المرأة نقدا أو تجريحا قذفا أو تشويها إنما هو أقرب الرجال إلى المرأة وأشدهم من حبالها لأنّ من أحب الشيء أكثر من التحدث عنه»[2] ولكن قد يعود للظروف النفسية وفقدان الآلة في الاستمتاع بملذات الحياة الأسرية والاجتماعية؛ كموت الأم والشعور بالنقص دورها في هذا الأسلوب الوقائي والدفاعي المستميت فالذي « يهجو المرأة يحبها كالذي يثنى عليها، والذي يملأه الغيظ منها كالذي يملأه الشوق إليها، كلاهما يعتدّ بها ويشتغل بأمرها ويحسب الحسبان لإقبالها وإعراضها»[3] تبقى الزخرفة والإطناب في ذكرها في رسالة الغفران معظمه لكشف شخصية ابن القارح (الذي يمثل الاتجاه الديني) وأمثاله على حقيقتهم وفضح أستارهم وحجبهم، والحجب العالقة بنوطة قلوبهم، وإجمالا يمكن أن نوجز رأي المعري في المرأة وفي بطله (ابن القارح) بمايلي:« فأبو العلاء لم يكن يكره المرأة كرهاً غريزياً، بل اضطره إلى ذلك كرهه لفساد المجتمع حينذاك، وكان مبعث نقده المر لها رغبته في إصلاحها وبيان مسالك الهدى والدليل على ذلك أنه كان يحب أمه حبا جما»[4] فلا شك أنه كان مدرك لولادته من بطن امرأة وكان يتشوق مرارا لرؤيتها في حياتها أو بعد مماتها، وقد انتكس لفقدها؛ إذن فحسرته ترتبط بشباب المسلمين وحكامهم عندما انصرفت أفئدتهم تلقاء فروجهم وموائدهم، وماتت علامات رجولتهم، ولم يبق الفاصل بين الرجل والمرأة إلا الاسم الشكلي فقط، وحتى الأسماء اختلطت

---

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران ، ص309.

[2] – جيهان الموصلي، المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، ص330.

[3] – عباس محمود العقاد، رجعة أبي العلاء، منشورات الكتب العصرية، صيدا، بيروت، ط2 ، (دت)، ص74.

[4] – يسرى سلامة، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، ص231.

وحيكت ولمعرفة الأسماء الذكرية من الأنثوية لا بد من التدقيق في قراءتها لاندماجها وتخنّثها فأغلب « الظّن أنّ البداية لمواقف أبي العلاء من المرأة كانت عندما أنصرف الشباب عن حياة الجد والكفاح والسعي، وفارقوا دروعهم وسيوفهم، وتركوا أعراض المسلمات نهباً للروم وأعطوا ظهورهم لأهالي أمتهم واتجهوا إلى المرأة يدفنون بين أحضانها شبابهم الغضّ»[1] فإذا كان الرجل ناقماً على الوجود فالمرأة هي مبعثه، وهي التي تقلل من نخوة الرجال « إذن من قبيل عطفه على الإنسان ورغبته في إراحته من العذاب، طالب بقطع النسل، وحمل على المرأة لأنّها معين النسل وعلّته، بدء السعادة إن لم تخلق امرأة»[2] فأبوالعلاء المعري رقيق الحس كثير الشك والريبة يرقب العلل مسبقا ويضع النتائج قبل حدوث الفاجعة « حظر على المرأة التعليم وإذا علّمها معلم فليكن رجلا ضريرا، مرتعش اليدين متلعثم الكلمة، ونحن نرى أنّ أبا العلاء الذي يتفنن في تصوير غواية المرأة، ويندر أن نلقى مثله في شعر، فالأنوثة والتهتك عنده معنيان متلازمان، فمن ضم بيته زوجا ضم شراً مؤكداً ، ومن خلا بيته منها سكن فيه العفاف واطمأن قلبه»[3] وقد تعود الصلابة والصرامة والتشدد إلى ما كان يسمعه أبو العلاء المعري من محدثيه عن مكائد النساء في البيوت والأسر والقصور، وما *يتفنن* فيه من أمور الشعوذة والطلاسم وتغليبهم للعاطفة على العقل، ورذوخهن للذين في قلوبهم مرض وطمع في ودهن، لذلك فظهور المرأة في صورة الحيات والمغنيات يوحى بسموم المرأة، وقصر عقلها ونقص تصرفاتها ورغبتها في إبراز مفاتنها وضعف سريرتها.

وفي الأخير، هكذا وقفت مختلف العوامل الاقتصادية والخلقية والاجتماعية والنفسية حاجزاً دون الشّوق الملح إلى المرأة، فحرّم أبو العلاء المعري ما في الزواج من أنس وعطف واتحاد جنسي يخفف من الشعور بالوحشة ويشيع في النفس الاستقرار، أما الأمر بالنسبة لبطله (ابن القارح) فقد أطلق أبو العلاء المعري العنان لخياله ليتمثّل مختلف التصورات والرؤى الاجتماعية التي تشتهي وتلون الأمور الجنسية في الجنة بصنوف كثيرة، دون أن يقدموا أعمالا صالحة في حياتهم وسيرهم، فالإيهام والمجاراة على ألسنة العوام، جعل البعض يظن أن المعري تخيل الجنة كتعويض لما حرم منه في الدنيا، لكن الأمر مختلف تماماً

[1] – يسرى سلامة، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، ص234.

[2] – عاصم الجندي، أبو العلاء المعري رهين المحبسين، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص49.

[3] – ادوارد أمين البستاني، أبو العلاء المعري، متأمل في الظلمات، ص118.

فالرجل قد قدَّ قميصا إلى ما وصلت إليه تصورات الناس وانغماسهم في اللذات وطموحهم ورغبتهم في مواصلة اللذات بأنواعها المختلفة في العالم الآخر وكان هذا كله بهدف نقلهم من طور الحسية لطور أكثر تجريدية، والتي بها تستطيع النفوس أن تدرك غايتها من هذا الوجود، وعليه لم يكتف أبو العلاء المعري بفضح ابن القارح ومحاولة تستره، بل جعل منه صورة المجتمع المنحل الواعي، الذي أفقدته العادة في السلوك والتدين راحة البال والاطمئنان بالجنة والمغفرة دون الحيرة والخوف من الشيء المجهول والعمل والتفاني من أجله، وهذه غريزة في الإنسان فكلما توفرت له أسباب الراحة والدَعة هانت عليه قيمة الأشياء وأصيب بعقيدة التواكل، وتصبح مدافعته لفظية وغيبية أكثر منها عملية وهي طريقة في ترسيخ أفكار الأقدار والقعود عن روح العمل.

ب- نقد المعتقدات الاجتماعية:

لقد امتلأ المحيط الاجتماعي بمعتقدات كثيرة راجت بين الناس حول الحشر والشفاعة وعبور الصراط والجنة والنار والقدرة الإلهية، وقد وجد أبو العلاء المعري وهو يملي رسالة الغفران الفرصة ليتناول هذه المعتقدات بالنقد اللاذع والسخرية منها، على اعتبار أنّ إفراط الناس وانغماسهم في اللذات أفقدهم ديانتهم الحقيقية التي أصبحت يكنى عنها باللسان دون الأعمال والجوارح، ففي موضوع الشفاعة والغفران الذي يعتبر وسيلة ابن القارح في التعبير عن رغبته في الحصول على السعادة الهنيئة في الجنة تأتي الصفقة المربحة فيدافع عن نفسه فيشتم الآخرين ويظهر الحسرة على ما فات وانقضى، وبهذا يتخلص من التبعات ويحصل على اللّذة الأخروية الدائمة، فكان الناس ولازال يأخذون صورة المستهزئين بالعقيدة،لا يعملون ويقولون، وينتظرون النعيم، حتى وإن أخطئوا فلا بأس، المهم أن يدخلوا النعيم على أن يحرموا من أشياء ارتكبوها في الدنيا، وهذا التواطؤ الاجتماعي لسوء فهم العالم الآخر؛ ولذلك فهذه الحرمات لا تكون مجدية ما لم ينفعها العمل والصدق، ولذلك نرى أبا العلاء المعري يصدر هذه الحرمات مهلهلة، ومن ذلك توبة ابن القارح بعد بحثه وطوافه في الجنة لم يجد من حرمة له تدفع عنه آثامه إلا أنّه كان يقول في نهاية كل كتاب: « إنني كنت في الدار الذاهبة إذا كتبت كتاباً وفرغت منه قلت في آخره، صلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى عترته الأخيار الطيبين وهذه حرمة ووسيلة لي»[1] وكأن الكلام أصبح

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص257.

تطريزا لفظيا يثبت حق الانتساب إلى الديانة الإسلامية، ومنها توجب الشفاعة والمغفرة وبذلك فتقديم الإجادة القولية دون العملية كافية للعبد للحصول على الشفاعة، ومن المؤكد أن أبا العلاء المعري قد تعمّد ذكر هذه الحرمات التي نال بها أصحابها الشفاعة والغفران لينتقد بها هذا المعتقد ذلك أننا إذا آمنا بصحته فإنه بإمكان كل من صلى على النبي– صلى الله عليه وسلَم– أن يفوز بنعيم الآخرة، وهذا شيء لا يقبله عقل أبي العلاء، ولا يمكن أن يقبله أي مسلم ذي عقل سليم وصحيح[1]، وهذا عكس ما كان يعتقد شوقي بأن أبا العلاء يدافع عن الزنادقة ويدّعي بأن « الله غفر لهم، وسميت الرسالة باسم الغفران من أجل ذلك»[2] إن قول شوقي ضيف يجعله مجانباً للصواب، لأنَ أبا العلاء المعري بانتقاده للمعتقد الذي شاع بين الناس يجعلهم يرتكبون المعاصي، ثم لا يحسون بالذنب إلا والموت يسري في جسدهم فيقرون بالندم ومن ثم التوبة آملين بذلك في الحصول على عفو الله وغفرانه « فالجانب الأعظم من هذه الرسالة وصف نقدي للناس في تصرفاتهم ومسالكهم، وملاحظة ذكية لطبائعهم وخصائصهم، وتصوير حي لمناقشاتهم، وسخر خفي من أساطيرهم واعتقاداتهم»[3] والحق أن أبا العلاء المعري قد أبدى رأيه بوضوح في تصويره لبعض الشعراء الذين دخلوا على لسان طرفة بن العبد « وددت أني لم أنطق مصراعاً، وعدمت في الدار الزائلة إمراغا ودخلت الجنَة مع الهمج والطغام»[4] وفي تصوير هذه المأساة والتي أصبحت فيها الجنة مكان لكل من هب ودب رد « على أهل السنة الذين فتحوا للناس باب الغفران على مصراعيه فاستسهلوا الحصول على التوبة ويفعلون كل شيء هنيئا مريئا لا يعملون ولا يصيبهم الضجر والقلق ما دامت أبواب المغفرة مفتوحة، لذلك أضاف أبو العلاء المعري نقدا آخر متمثلا في المعتقد القائل بأنه « من لم يتب من الخمرة في الدار الساخرة، لم يسقها في الآخرة»[5] فأصبح الناس يجنحون إلى القياس الفاسد، فمن شرب الخمرة في الدنيا لم يشربها في الآخرة المهم حصول المغفرة ودخول الجنة، وقس على ذلك أمور الدين كلها، وكأن الأمر أصبح ملهاة اغتنام وفرص يجب استدراكها، لذلك استزاد أبو العلاء المعري نقدا آخر

---

[1] – محمد المراصي، أبو العلاء ثائرا حائرا، ص87.

[2] – شوقي ضيف، الفن ومذاهبه، ص265.

[3] – إدوارد البستاني، أبو العلاء المعري، متأمل في الظلمات، ص 126،127.

[4] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص338، 339 .

[5] – المصدر نفسه، ص181.

والمتمثل في معتقد عبور الصراط منتقداً تصورات العامة من النَاس: « ذلك أنَ عامة الناس ذهبوا ويذهبون إلى أنه يوجد صراط في مدخل الجنة يمر عليه الممتحن»[1] فقياسا على ابن القارح وأمثاله، والذين يقضون أطول أعمارهم بالانصراف إلى اللّهو والمجون بتركهم لوقت العمل الحقيقي؛ والمتمثل في فترة الشباب وقت الجد والنشاط واغتنام الحسنات والفوائد الروحية، ثم لا يستطيعون في آخر أعمارهم الصبر على الطاعات فكيف سيكون عبورهم على الصراط مع علمهم بالتضييع؟ فكيف يكون حالهم في مكان، وهو أفجع مكان إلا من يسّره الله عليه؟ لهذا ركز المعري على تصوير الناس في يوم الحشر والحساب فصور لنا الهرج والمرج، بعضهم يستغيث بمحمد – صلى الله عليه وسلم– والآخر يقدم رشوة إلى خازن الجنة، وكأن الأمر به في الحياة ما يستسيغه بعض الناس في حياتهم يرسم لهم صورة ذهنية تشبهها في الآخرة دون النظر في مصدر أفعالهم من مكابرة وحب للظهور ورياء، فكأنهم يشترون الآخرة بكلام كاذب وهذا ما جعلهم يعتقدون معتقدا آخر؛ وهو القدرة الإلهية التي لا يعجزها شيء، وإنما هي في خدمة سكان الجنة تنفذ رغبتهم وتوفر لهم كل شهواتهم« إذ كان البارئ –جلت عظمته– لا يعجزه أن يأتيهم بجميع الأغراض من غير كلفة ولا إبطاء»[2] وهذا أبو عبيدة يمرّ أمامه طاووس من طواويس الجنة فيشتهيه مصوصاً، فيكون كذلك في صفحة من الذهب»[3] وهذا فضح لهاجس الخلد المتمثل في السعي لتحصيل شهوة البطن والفرج وهذا ابن القارح « يخطر له ذكر الفقاع الذي كان يعمل في الدار الخادعة فيجري الله بقدرته انهاراً من فقاع، الجرعة منها لو عدلت بلذات الفانية منذ خلق الله السموات والأرض إلى يوم تطوى الأمم الآخرة لكانت أفضل وأشفَ »[4] فكأن الأماني التي تخطر للنفوس على البال يكوّنها الله لمن يريد ويشاء، دون النظر في الأعمال والنوايا الباطنية المستقرة بالقلوب، وهل الطالب قصَر في أفعاله أم لا ؟ وفي هذا التصوير سخرية لعقلية العامة وقياسهم الفاسد، فالمشتهون يتصورن وكأنهم يقفون عند باب أمير من الأمراء فيمدحون ويقولون كلاماً فارغاً من الصدق، فينالوا جزاء ومآكل تحقق شهواتهم ورغباتهم.

1– محمد المراصي، أبو العلاء ثائرا حائرا، ص90.

2– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص268.

3– المصدر نفسه، ص281.

4– المصدر نقسه، ص280.

ج – **الخمرة:**

بلية كل إنسان يصاب بأرقها ودبيبها، ومذهب كل من ضرب في أودية الغي، وهي معطلة للعقل؛ وهي تأتي مقرونة في غالب الأحيان بالغناء والنساء وأنواع اللحوم الراتعة فتكون مهتكة للمحصنات مربكة للمال مدرة للبلايا وأكبر الخبائث، ومن قرأ أقوال أبي العلاء المعري في الخمرة تنبّئ على أنه كان من بين أعرف الناس بها وأعلم بتأثيراتها فعددها وذكر أنواعها، والأماكن التي اشتهرت بصنعها ووصف أوانيها التي تشرب بها وذكر لها ما يقارب أربعين اسما منها، القهوة، المزه، الصبوح، البتع والجعة والمزر والسكركة [1]، وقد يعود هذا إلى الثقافة المعري الموسوعية والتي تميز بها من خلال مطالعاته للدواوين الشعراء؛ والتي تضخ رصيدا ضخما لمعرفة صنوفها، كما أن انتشارها على مرأى من أعين الناس جهاراً وذيوعها يجعل النفس تفهم طبيعتها ونتائجها خاصة إذا أضفنا لها نفس أبي العلاء المعري القلقة المفكرة المعللة لمركبات الأشياء، أما توظيفه لها في رسالة الغفران فقد جاء لأداء جوانب حسية بحتة متمثلة في تحريك هواجس الشخصيات، وعلى رأسهم ابن القارح ومجتمعه الذي كثرت فيه هذه الظواهر وكثرت فلسفاته في الخمرة، كما جاء في رسالة ابن القارح: « خلوني والمطبوخ على مذهب الأوزاعي »[2] فكأن تحريمها جاء على نوع دون نوع، أو وقت دون وقت، ولهذا بدأ حديث أبي العلاء المعري عن هذه الظاهرة من الصفحة 132 إلى غاية الصفحة 522 ونظرته هنا نظرة العاقل لا نظرة رجل الدين، فهو يرى في تحريمها من جهة مفسدة العقل، لذلك فأول الوظائف التي أوكلها لها هي الإشارة إلى انتزاع جانبها المسكر: « هي الراح الدائمة لا الذميمة ولا الذائمة»[3]، وكأنها المقصودة بقول علقمة الفحل[4]:

تشفى الصداع ولا يؤذيها صالبها ** ولا يخالط منها الرأس تدويم

ولم ير« في تلك الأنهار أواني على هيئة الطير ينبع من أفواهها شراب كأنه من الرقة سراب، لو جرع جرعة منه الحكمي، لحكم أنه الفوز القدمي، وشهد له كل وصافي الخمرة

---

[1]– ينظر: الياس سعد غالي، أبو العلاء المعري والخمرة، الموقع الالكتروني،
(تاريخ الاطلاع: 14.08.2010 h21.00 www.awu-dam org /mokifadaby /266/-mokf-002-htm.)

[2] – ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص52.

[3] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص142.

[4] – حنا نصر الحتي، شرح ديوان علقمة الفحل بن عبدة الأعلم الشنتمري، ص45.

من محدث في الزمن وعتيق الأمر»[1] فالتغلغل إلى أسرارها من شأنه أن يثير للشخصيات النشوة حتى تخرج من ذاتها، وتنطلق دون تخفي من جهة، ومن جهة أخرى لاعتماده أسلوب التقريع والتنديم بتضييع أنواع هذه الخمرة الأخروية التي لا تقارن ولا تقاوم، فكل ما اعتصر من الخمر وتردد ذكره من أجناس المسكرات، وما ولد من النخيل وما صح من أيام آدم وشيت إلى يوم المبعث لا يُعد إلا نطفة، أي جرعة من خمر الجنة لا تصلح أن تكون برعاياها مشتبكة، وأنَ تلك المدامة تعترضها أنهار من عسل مصفى وذلك كلّه بدليل قوله تعالى: ﴿ **مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ** ﴾[2]، وتلعب في تلك الأنهار الخمرية أسماك من الذهب والفضة وصنوف الجواهر، إذا مد المؤمن يده إلى واحدة منها شرب ما فيها عذبا، لو وقعت الجرعة منه في البحر الذي لا يستسيغ ماءَه الشّارب لحلت منه أسافل وغوارب[3]، وما الأبيات الشعرية الكثيرة المستشهد بها إلا دليل على تأثيرها في النفوس واستقرارها بها؛ ولذلك تعمد المعري أن يأتي سؤال ابن القارح عن الغفران دائما مقروناً بالسؤال عن الخمرة، فهذا التلهف بياناً على أنها مازالت ساكنة بخلده، ومن أهم اهتماماته الدنيوية والأخروية، وهذا تأكيداً على طبعه الثابت الذي لا يتغير، لذلك جاء حديثه مع الأعشى عنها، والإجابة المخزية لابن القارح عن طريق هذه الشخصية:« كلا والله، إنها عندي لمثل المقر لا يخطر ذكرها بالخلد»[4]وكإحراج حسان بن ثابت في المجلس: « ويحك أما استحيت أن تذكر مثل هذا في مدحتك رسول الله أي: ذكر الخمرة »[5] ثم يفترق أهل ذلك المجلس ويروي لنا ابن القارح ما يراه في الجنة عندما يحاول

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص150.

[2] – محمد: 15.

[3] – ينظر: أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص168.

[4] – المصدر نفسه ، ص233.

[5] – المصدر نفسه، ص235.

دخولها« اجتمع من آل ابن طالب خلقٌ كثيرٌ من ذكور وإناث ممن لم يشرب خمراً، ولا عرف منكرا قط»[1] وهذا يبين أنَ الخلق الذين لم يرتكبوا المنكرات غير أبهين لما يحدث، بينما المقرين بالمنكرات على أنفسهم يريدون معرفة مصائرهم خوفا من أفعالهم القبيحة والرغبة في تحصيل هواجس الخلد لأنّ وجود الأنهار اللبنية غير مهم بالنسبة لشخصية معتادة شرب الخمرة فلا يروقه سواها، لذلك جاءت الخمرة في الرسالة لبعث الحركات الحسية لقاصديها، وهي تأتي دائما بعد أن ينتهي القوم من الأطعمة والتلذذ بأصناف اللذات، فالاحتساء يرتبط بالغناء والرقص، حيث نجد في الجنة ذكر للفقاع؛ وهو الشراب المتخذ من الشعير الذي كان يعمل في الدنيا، فيجري الله بقدرته أنهار فقاع، ويجمع كل فقاعي الجنة من أهل العراق والشام وغيرهما من البلاد فالأمر بات واضحاً بالنسبة لدعاة التدين، فالفوز بالجنة معناه اللذة هذا من جهة، ومن جهة أخرى ذكرهم للخمرة يبين فساد عقلية المجتمع وضربهم في صنوف الغي بأنواعها المختلفة،هذا ما صوّره أبو العلاء المعري في جنته ليفضح فساد أخلاق الكثير من الناس فاختار لذلك الطريقة الرمزية بدلا من التصريح المباشر، وعليه فالنفوس القوية تتفطن لمثل هذه الأهداف، أما النفوس الضعيفة فإنها تظن أنّ هذا التصوير جاء لتحقيق الرغبة المكبوتة التي حرم منها المعري طيلة حياته.

ثانيا: المضامين الفكرية والفلسفية :

إنّ الأفكار التي تستقر بذات الإنسان شبيهة بفكرة الروح والجسد، فلا يمكن عزل إحداهما عن الآخر، فالكاتب الصادق لا يكتب ضد مبادئ لا يؤمن بها، وما يأتي ظاهريا ضدها يحتاج إلى إمعان نظراً وتخمين وتأويل يكشف هذا التناقض، وخاصة عند إنسان يكتب بقناعات داخلية فهو يذود عنها، ولذلك فالتستر عنها يعبر عن الرغبة في إخفائها عن العامة ؛لأنها غير جديرة بفهمها، كما أن أبا العلاء المعري يعرف ما جناه أمثاله ممن خرجوا عن إجماع العامة، فلو أظهر مفاهيماً لم يألفها الجمهور من العلماء سيكون مصيره مثل من سبقه.

أ – الحرية والجبر:

من الأسباب المؤدية إلي الحصول المغفرة الحقيقة هي شعور الإنسان بقدرته على الاختيار بين الأشياء، لكن يبدو أنّ أبا العلاء المعري كانت تطارده بإلحاح شديد فكرة

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص285.

القضاء التي تحيط به وتحتويه، ولهذا نراه لا يملك موقفا صريحاً في هذا الأمر، مرة ينظر في نفسه وأمور الحياة المقلوبة، وكيف تسري فيها الأقدار أقرَ بالجبرية التامة وأيقن عدم امتلاك الإنسان لحرية أفعاله، وإذا نظر إلى البعض القليل منها في التصرفات والأفعال واختلافاتها أقرَ حرية الإنسان المرهونة بتوفيق القدرة الإلهية، لكن مقارنة بما ورد من أفكار واردة في ثنايا رسالته فهو يثبت الجبر على الاختيار يقول في الديباجة: «لا أفتأ دائبا فيما رضي على أنه لا مدفع لما قضي»[1]، فهو يرى أنّ الأمور مقدرة بقضاء سابق، وبالتالي لو امتلك الإنسان الاختيار لاختار ما يناسبه، ولاشك أن ما أصاب المعري من فقده للبصر ونكبات قوية رسّخ هذا المعتقد، لذلك فهو« يجنح جنوحا غلابا إلى القول بالجبر، وانعدام قدرة الإنسان على الاختيار»[2] ويبدو موقفه أكثر وضوحا لما جاء في تلك الحوارية التي دارت بين النابغة الجعدي رداً على أبي بصير(الأعشى قيس) « فيقول الجعدي: اسكت يا ضل بن ضل، فأُقسم أنّ دخولك الجنة من المنكرات، ولكن الأقضية جرت كما شاء الله،لحقك أن تكون في الدرك الأسفل من النار، ولقد صلى بها من هو خير منك، ولو جاز الغلط على رب العزة لقلت: إنك غُلط بك»[3] فالحكم على ألسنة الغير فيه تعبير المتأفف الذي بلغ سيله الزبا حداً لا يصور ولا يُمثّل، وبقراءة متأنية نلمح الفكرة العامة المقرة بجريان القضاء وانصرافه في أمور الناس مسبقا هذا من جهة، ومن جهة ثانية عجز الإنسان وعقله في معرفة بعض الأسرار الكونية(كمسألة نسبة الإنسان في الاختيار، السعادة والشقاء التحصيل في الجنة أو النار)، فإذا كانت محددة سلفاً، فالأمر يصبح جاريا ومحددا بسالف الأقضية لعدم القدرة على التحرر من القضاء والقدر والمعاني الواردة في ثنايا رسالة الغفران من المواقف الخطيرة للغاية يحركها اليأس والشك والضعف والتبرم والضغط الاجتماعي والإكراه السياسي وفساد الطبائع البشرية « هي هذا التناقض الهائل بين أمل النفس وطاقتها بين ما تريد وما تستطيع»[4] هذا دفع أبو العلاء المعري إلى أن يحاول التعرف على مقدار لقاء أفكاره العقلية مع الأفكار النقلية، وهنا يبدأ التناوش بين النفس وما يرسمه المخيال

1– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص133.

2– حسن صالح النطي، الفكر والفن في شعر أبي العلاء رؤية بعدية عصرية للتراث، دار المعارف، مصر، ط1، 1981 ص115.

3– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص230.

4– طه حسين، مع أبي العلاء في سجنه، ص37.

الديني الاجتماعي ورغبات الذات الملحة بسمتها لحب التعرف والاطلاع الذي جبلت عليه، فينهال علي أبي العلاء المعري الأمر وتتساقط عليه كسفا من الهموم فيراوده « الشك ويلبس الأمر عليه فيورطه في الحيرة وآلامها وهو قد يبين له الخير، ولكنه يبين له في الوقت نفسه عجزه عن بلوغه وهو قد يبين له الخير ولكنه يبين له في الوقت نفسه إغراقه وعجزه عن الخلاص منه»[1] ولذلك نجد أبا العلاء المعري يوزع الأمر على لسان شخصياته في محاورات ابن القارح حتى لا يرمى بالتهم أو الاعتراض على القدر والمشيئة الإلهية «ويعرض لهم لبيد بن ربيعة فيدعوهم إلى منزله بالقيسية ويقسم عليهم ليذهبنّ معه فيمشون قليلا، فإذا هي أبيات ثلاثة ليس في الجنة نظيرها بهاءً وحسناً فيقول لبيد: أتعرف أيها الأديب الحلبي هذه الأبيات فيقول: لا والله، والذي حجت القبائل كعبته فيقول:

أما الأولى[2] : **إن تقوى ربنا خير تفل ** وبإذن الله ريثي وعجل**

أما الثانية [3]: **أحمد الله فلا ند لـه ** بيديه الخير ما شاء فعل**

أما الثالثة[4]: **من هداه الله سبل الخير اهتدى ** ناعم البال ومن شاء أضل»[5]**

يتضح من الأبيات الثلاثة والمجازاة التي لا يكافئها جمال ومشّائية، وبنظرة تأملية لمعانيها فهي جميعا تؤكد فكرة الجبر والتوفيق كله بيد الله، وتبقى القوة الإلهية هي من تتدخل فيه، والعقل الإنساني يعجز عن تفسير الكثير من الأمور، وتبقى النفس تدور في فلك المجهول، وخاصة إذا كان الإنسان من النوع المعاند والطالب لإيجاد تبريرات عقلية مقنعة معللة بمقدار الكفاية حتى لا يساوره أدنى ريب وتردد، وهذه نظرة تتردد في الحديث على لسان ابن القارح مع أوس بن حجر(النار) الذي كان موضعه النار الذي عبر عند اشتداد الحوارية بينه وبين ابن القارح بقوله: « ولقد دخل الجنة من هو شرّ مني ولكن المغفرة أرزاق، كأنها النّشب في الدار العاجلة»[6] فهذه الصورة تؤكد عدم الرّضا على الواقع المعاش

1– طه حسين، مع أبي العلاء في سجنه، ص40.

2 – لبيد بن ربيعة العامري، الديوان شرحه وضبط نصوصه وقدّم له عمر فاروق الطباع، شركة دار الأرقم بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص116.

3– المرجع نفسه.

4– المرجع نفسه.

5– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص267.

6– المصدر نفسه، ص341.

والمحصّل في البداية والنهاية، وتبين العجز عن التفسير الحقيقي في معرفة الأسرار الإلهية، وكأنّ أمور الحياة غير واضحة وبينة فقياساً عليها فأمور الآخرة كذلك، ولهذا تكرر هذا الموقف فيرد الأخطل التغلبي على ابن القارح: « إني جررت الذراع ولقيت الذراع وهجرت الآبدة ورجوت أن تدعى النفس العابدة، ولكن أبت الأقضية»[1] فالموفق هو الله حتى مع اجتهاد النفس وبغيتها، فالأمر موقوف على العناية الإلهية، وعليه ترسخت واستقرت بذات المعري فكرة القضاء المسبق، وبالتالي فنظرته الجبرية هي الغالبة في قصة الغفران، فقد اعتقد بالجبر المطلق واعتبره قانونا عاما يشمل جميع الكائنات، إنه إرادة الله تنبسط على العوالم من جامدة ومتحركة،فهذا الفراغ الموحش والمحزن ولدّ عدم الاقتناع بتفسيرات المجتمع حول مسألة القضاء والقدر فتحول الأمر بالنسبة إلى نفس أبي العلاء المعري إلى ما يشبه العبثية بالنسبة للإنسان وتصرفاته وسريان الأقدار فوقها، فالعقل زين لكن فوقه قدر، وخاصة أن تكوين هذه النفس جاء بقدرة إلهية وصراعها الداخلي نتيجة لهذه التركيبة؛ التي لا تكاد تهدأ وتركن، ولا سبيل إلى وجود معرفة كنهها وملموسها، وعليه ما يمكن قوله أنّ أبا العلاء المعري بدأ في رسالة الغفران جبريا وانتهى جبريا مستطيعا بغيره.

2-الخير والشر:

إنّ التصور الذي ألبسه أبو العلاء المعري على شخصيات الغفران يؤكد بشكل قطعي تصوره السلبي الذي يحمله تجاه الجنس البشري « وهذا ينطلق في ذلك كله من مبدأ خطير للغاية هو أنّ الشر طبع في الإنسان، وأنّ الخير محاولة عقلانية لترويض غريزة الشر مع الإقرار بأنّ الطبع أغلب والغريزة أثبت وأفعل»[2] وهذه الفكرة نجدها منتشرة في اللزوميات، فأبو العلاء المعري يقول[3]:

والخيرُ بين النَاسِ رسمٌ داثرٌ ** والشرُّ نهجٌ والبَرِية معلم

طبعٌ خُلِقتَ عليهِ ليس بزائــل ** طول الحياة وآخر متعلّم

وتكاد تطغى ظاهرة انتشار الشرور في النفس البشرية، حتى في أطهر الأماكن لا يخلو الإنسان من حقده وكيده وإظهار معايبه لخصمه، وهذا يرجع إلى اعتقاد أبي العلاء

1- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص347

2- كمال اليازجي، جذور فلسفية في الشعر العربي القديم والمولد، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص179.

3- حسين نصّار، شرح اللزوميات، ج3، ص100.

المعري أنّ جبلة الآدميين « فاسدة وأنّ الشّر طبعهم وأنّهم عادة يميلون إلى الظلم»[1] فالإنسان قد يعجز « عن الخير لصعوبة الطريق المؤدية إليه، فطرق الغي واسعة وطريق الخير كما يقول أبو العلاء ضيقة كسمّ الخياط»[2] ولذلك فالبطل (ابن القارح) الذي صوره المعري يتلذذ ويسعى للحصول على المتع الحسية ماهو إلا نقيض ما يطرحه من تصورات« فالخير ليس إذن في اللذة ولا هو في المنفعة، بل هو مستقل عنهما معاً»[3] فالحكم على الأقوال لا يمثل من حقيقة الأشياء شيئا، ومن أراد أن يختبر صحة الناس عليه أن يعرف درجات صدقهم وصبرهم ومحنهم وتجاربهم الفعلية وسيرتهم العملية وأخلاقهم مع الناس وتصرفاتهم الحياتية العميقة ونهجهم العام وبه تتبين حقيقة الأفعال ونواياه الحقيقة والمفتعلة، لذلك فالفعل الحقيقي « ليس ما يقوله اللسان وتؤديه أعضاء الجسم من الألفاظ والحركات ما دامت العبارة لا تتجاوزهما وما لم نتعمق في القلوب»[4] وهذا يفسر لنا الرسالة التي حمّلها أبو العلاء المعري بأثقالها على كتف بطله (ابن القارح)، هذا الذي انغرس الشر في صدره وألمّ الحقد به، فآثر حب الظهور والتطلع إلى عورات الناس والإعجاب بفعل ذاته وكأنّه يمثل اليقين، وهذا التصوير للإيقاع به وكشفه ورسم صورة له ولأمثاله من المتدينين وهو يعكس بعض ألوان الحيرة التي سكنت واستقرت بقلب أبي العلاء المعري فشرور« الدنيا كثيرة، وأكثر هذه الشرور استئثارا الإنسان، فيرى أنّ الناس يجعلون من الرياء دينا ومن الكذب عقيدة، والإنسان يستحسن الغدر وقلة الوفاء»[5] فالمجتمع يتهدم عندما يصاب بالزيغ والهوى والمظهر العرضي والتزين القولي، لذلك أعد أبو العلاء المعري حديثا على لسان أوس بن حجر معلقا عن نكاح الغيلان « والزمن كله على سجية واحدة فالذي شاهده معد بن عدنان كالذي شاهدة نضاضة ولد آدم، والنضاضة آخر ولد الرجل»[6] وهذا يوضح فكرة إساءة الظن بالناس وعدم القدرة على الانسجام مع خداعهم وشرورهم، ويمكن أن نلخص فكرة

---

[1]– جميل ضياء، المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، ص202.

[2]– المرجع نفسه، ص203.

[3]– سناء خضر، النظرية الخلقية عند أبي العلاء بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، (دط)، 1999 ص238.

[4]– المرجع نفسه، ص232.

[5]– فيروز الموسى، فلسفة المعري في الخير والشر، الموقع الالكتروني:(www.almarry-cc.org/doc/4.doc تاريخ الاطلاع 22.10.2011).

[6]– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص359.

المعري عن الخير والشر في اعتباره الإنسان يفعل الخير تكلفا، وخاصة عند انتظاره الجزاء والمقابل عن الفعل، لذلك فالشر عام وشامل وهو الطبع، أما الخير قليل بالنسبة للشر يعلوه الخداع والمداراة[1]، وعليه فأبو العلاء المعري ينتقد تصورات الناس في المجازاة وهو سيء الظن بهم، حتى وإنّ تطهروا وادّعوا العفة، وهذا ما يفسر لنا قسوته على نفسه والناس والمجتمع أجمع وتبلغ درجة تصوره لظلم الناس أقصى التمثل بتصوره لملاقاة الجان الشر من البشر « ولقد لقيت من بني آدم شرا ولقوا مني كذلك »[2] فالجان لم يسلم من أذى الناس وشماتتهم، فقد جاء في رد إبليس على ابن القارح قوله: « ألم تنهوا عن الشمتات يا بني آدم ولكنكم بحمد الله ما زجرتم عن شيء إلا وركبتموه»[3] وهذا يوحي بفساد الطباع البشرية وإيحاء على أنّ التركيبة الإنسانية مجبولة على ارتكاب المنهي عنه، وهذا جزء من حقيقة الإنسان فالتجربة تبين أن الأمر المنهي تتعمد النفس ارتكابه، بل تجتهد في القيام به كما يمكن إضافة طبيعة الحياة الاجتماعية الفاسدة التي عرفت في عصر المعري وأثرها البعيد في بروز هذا الاتجاه الفكري الإنساني لديه[4]، وقد يكون الإغراق في التفكير المذهبي الإنساني أثره الفعال في هذا التوجه، لهذا يمكن أن نضم فكرة رجم الشياطين إلى تعضيد هذه الأفكار فبعد أن يتجاذب ابن القارح أطراف الحديث مع إبليس اللعين عن قضية الرجم وهل هي مستحدثة؟ يجيبه قائلاً:« لكن الرجم زاد في أوان المبعث، وإن التخرص لكثير في الإنس والجن، وإنّ الصدق قليل، وهنيئا في العاقبة للصّادقين» فمن المفروض أن يزيد الصدق بمجيء الإسلام، ويقل العبث والتخرص ولكن المعري لسوء ظنه بالناس أختار هذا الوصف ليعبر عن قرناء إبليس وكثرة طرق الغي مع فساد طبيعة الناس مع قلة الصدق الحقيقي.

ثالثا: المضامين الأدبية والنقدية:

إنَ المتصفح لرسالة الغفران يلاحظ أنّها « وليمة فخمة جمع فيها أبو العلاء المعري الشعراء واللغويين بداء بالجاهلية وانتهاء بالقرن الخامس»[5] وقد تشعبت مواضيعها وتعددت

---

[1]– ينظر: سناء خضر، النظرية الخلقية عند أبي العلاء بين الفلسفة والدين، ص238.

[2]– ينظر: المرجع نفسه.

[3]– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص393.

[4]– ينظر: وحيد صبحي كبّابة، مسألة الخير والشر في أدب المعري، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، العدد96، السنة الرابعة والعشرون، 2004، ص16.

[5]– عبد الوهاب الرقيق، هند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص128.

شخصياتها « ويبدو له– أيَد الله مجده – أن يضع مأدبة في الجنة يجمع فيها ما أمكن من شعراء الخضرمة والإسلام والذين أصلوا كلام العرب وجعلوه محفوظا في الكتب وغيرهم ممن يتآنس بقليل من الأدب»[1] فالمادة الأساسية والمكونة لرسالة الغفران هي الشعر، فقد كانت الأبيات الشعرية المستشهد بها في القضايا اللغوية أو التي كانت سببا في استحضار صورة وأخيلة للجنة أو النار ما يقارب « خمس مائة وسبعة وستين بيتا توزعت ما بين البيت والبيتين والثلاثة، وتقاطع طولها ما بين أربعة أبيات إلى ثلاثة عشر بيتا وثلاثة قصائد طولها على الترتيب، واحد وعشرون، واثنان وعشرون، وستة وستون بيتا، فلا تكاد تمر صفحة من الرسالة إلا وهي متضمنة اقتسابا شعريا أو أكثر»[2]، والنظرة العجلى تبين أنَ هؤلاء الشعراء يتوزعون بدءاً من العصر الجاهلي وصدر الإسلام والدولة الأموية، وإن تزحزحوا قليلا فمخضرمي الدولتين، ولم يذكر منهم إلا أبا الهندي[3]، أما المحدثون العباسيون لم يمسهم إلا مسا رقيقا فأبو نواس ورد مرتين[4] والصنوبري مرة واحدة[5] والمتنبي مرة واحدة[6] وأبو تمام مرتين[7] أما بشار بن برد فلم يطل وقفته معه لأنَه خلده في النار[8] « وهذا ما حدث مع اللغويين والنحاة مما يحبس الرسالة في الشعر الرسمي المعترف به عند اللغويين والنحاة، بل ويصبغها بالصبغة التعليمية»[9] فعالم الغفران هو عالم الشعراء وليس عالم كل الناس من عبيد وتجار وزهاد ونجَارين وفلاحين...

1– مفهوم الشعر والشعراء في رسالة الغفران:

كان أبو العلاء المعري على وعي فني في رسالة الغفران بتضمينه لشخصية تحمل عبء هذا الأدب، فجعل ابن القارح الشخصية التي تخيَلها لهذه المهمة وما جعله يفعل ذلك هو اللقاء بين هواجس الرجلين فكلاهما يشتغل بالأدب ويصرف فيه القول مع اختلاف

---

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص128.

[2] – منير سلطان، التضمين والتناص وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجا، ص91.

[3] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص142

[4] – المصدر نفسه، ص232.

[5] – المصدر نفسه، ص149.

[6] – المصدر نفسه، ص167.

[7] – المصدر نفسه، ص361، 424.

[8] – المصدر نفسه، ص310.

[9] – منير سلطان، التضمين والتناص وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجا، ص92.

واضح بينهما في سعة العلم ودقة النظر وعمق الرأي، وهذا الفعل لكلفتين اثنتين أولاهما أن يجعله صدى لآرائه، وثانيتهما أن يجعله محل سخرية عندما يورطه فيجعله جاهلا غافلا فيكون محل هزأة من طرف الجميع[1] وما الايجابية التي يظهر بها إلا يكون عاطلا خاملا ؛ فالمكان لا يصلح لإظهار قوة الحفظ والبراعة اللسانية، وإنما يصلح لصحة الأقوال مع ممارسة صادقة للأعمال، وهذا التواشج بين الأديبين أتاح لأبي العلاء المعري أن يحتفل بالأدب أيما احتفال فعرض على قارئه مخزونه من الشعر واللغة والمثل والسير والتراجم في فن قصصي طريف ليبز خصمه ويمنح عالمه الخيالي أكثر انفعالا وحركة وحوارية وبهذا جاءت الرسالة أدبية يحتل الأدب فيها مركز الصدارة.

1-1-مفهوم الشعر:

ورد تعريف أبي العلاء المعري للشعر عندما كان ابن القارح يسعى سعيا للتخلص من أزمته والعبور إلى الجنة، فقد جاء على لسانه قائلا مخاطبا خازن الجنان: « فقلت الشعر جمع أشعار، والشعر كلام موزون تقبله الغريزة على شرائط إن زاد أو نقص أبانه الحس وكان أهل العاجلة يتقربون به إلى الملوك والسادات»[2]، كما ورد تعريف آخر للشعر يفهم منه ضربا من ضروبه في رد أحد الملائكة ردا على طلب ابن القارح « وأحسب هذا الذي تجيئني به قرآن "إبليس" المارد ولا ينفق على الملائكة، إنما هو للجان وعلموه ولد آدم»[3] فأبو العلاء المعري شاعر وكان يعتمد على الأذن مقياسا في التمييز بين ما يكون شعرا وما ليس بشعر، والسمع أبو الملكات به يتميَز الغث والسمين والركيك والجيد والرديء من القول وخاصة مع من أوتي حسا مرهفا ودقيقا.

- إن إطلاع أبي العلاء المعري الواسع على اللغة وعشرته الطويلة للعربية قد أعاناه على تمثل الصورة القوية للغة، مما جعل غريزته تركن إلى ما يوافق هذه الصورة وتنفر عما يشذ عنها « ولفظ الغريزة الذي يلهج به في كلامه إنما يقصد به الطبع وإن لم يصرح بذلك، فالسائغ في الطبع ما ارتاحت إليه النفس واستجاب له الحس والجافي عن الطبع ما ضاقت به النفس وأباه الحس»[4] فالنفس المخبرة المفكرة المقلَبة للغة والكلام على جهاته

---

[1]- ينظر: عبد الوهاب الرقيق وهند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص128.

[2]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص251.

[3]- المصدر نفسه، ص252.

[4]- محمد الطاهر الحمصي، مذاهب أبي العلاء في اللغة وعلومها، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1986، ص180.

المتعددة تتبيَن مكان التكلف والسجية والقصد والصحة والكذب لهذا فرقة الحس مع التجربة يتولد معه بداهة في تقيم الأشياء وإنزالها مكانها اللائق بها

« فلفظ الغريزة يوحي أيضا إلى أن الشاعر المبدع يقول أن ما خرج عفو الخاطر بوحي وإلهام طبعا وسجية»[1] وهذا يقود إلى فكرة الاقتدار والملكة الفطرية المودعة في الإنسان فهناك من يتميز بسرعة الفهم ودقته وهناك من يتميز ببلادة الشعور، لهذا فالموسيقى الشعرية عنصر أساس للشعر في نظر المعري، وهي خاضعة لحكم الحس وقد لفت هذا الربط بين الوزن الشعري والغريزة نظر أمحمد الطرابلسي، فأشار إلى ذلك قائلا:« وأول ما يلفت النظر من آراء المعري العامة في النقد الأدبي تعريفه للشعر تعريفا فيه كثير من الطرافة، إذ يربط الفكرة الموسيقية بالغريزة أي الفطرة والطبع والمواهب الشخصية»[2]

– على الرغم من اعتداد المعري بأمور القافية، وهو من انشغل خاطره بها وبأنواعها وبعيوبها إلا أنه لم يشر إليها مباشرة في تعريفه، ومرد ذلك لربطه قول الشعر بالغريزة فالوزن يشملها ويتصل بالغريزة وكلها مرتبطة بتهيئة النفس واستعداداتها[3]، وعليه فالغريزة طبعٌ في الآدميين يمكن أن يخطر الكلام الموزون لأي أمة من الأمم فهو ليس محصورا على الأمة العربية دون غيرها، لأنَ الشعر استجابة للحس والغريزة، وهذا ما نستشعره من قول أبي العلاء المعري في (رسالة الصاهل والشاحج) بيانا أن الشعر ملكة تودع في أي بشري كان« ما كفاك أنَك أدعيت النظم الذي هو طبع في غريزة الآدميين مطلق أن يقوله الصبي منهم والمرأة والشيخ اليفن والعجوز الفانية، وهو في غرائز الأمم كلها»[4] وهذا رد واضح على أن الشعر يرتبط بالحس والملكات ولا يرتبط بكونك عربي الأصل أو فارسي المنبت، ومن تدبر كلام أبي العلاء المعري في مفهومه للشعر وصل إلى النقاط الآتية:

---

[1]– عبد الكريم محمد حسين، التفسير الاجتماعي للشعر عند أبي العلاء المعري، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق سوريا، ط1، 2008، ص27.

[2]– محمد الطاهر الحمصي، مذاهب أبي العلاء في اللغة وعلومها، دار الفكر، ص241.

[3]– ينظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الشروق، عمان، الأردن، ط4، 2006، ص381

[4]– أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، ص194.

- الشعر موهبة لا صنعة، فالنظم طبع في غريزة الآدميين، ولا يمتنع أن يخطر الكلام الموزون لمن لم يسمع شعرا قط، ولذلك فالصنعة لا تنتج شعرا إذا لم تقترن بالموهبة ولولا ذلك لكان كل من له علم بالشعر شاعرا.
- ليس الشعر وقفا على أمَة دون أمَة فهو في غرائز الأمم كلها فلا يصح أن تعتقد أمة أن الشعر فيها دون الأمم كلها، فلكل أمة شعرها، والذي يوافق طباع أفرادها
- « وأجود الشعر في نظر المعري ما كان ابن الغريزة المهذبة والبراعة المكتسبة»[1]

أما فيما يتعلق بالتعريف الثاني الذي ورد على لسان الملائكة مخاطبين ابن القارح بكلمة " قرآن إبليس" فالمقصود به الوظيفة التي يؤديها الشعر والرسالة الأخلاقية التي على الشاعر إتباعها، ولهذا تتعدد أصناف الشعر وأنواعه على سعة ومقادير الأهداف الموكلة التي من أجلها أُبدع، فإذا كان الغرض من الشعر الإنشاد الكاذب والمدح التكسبي العرضي دون الجوهري، فإنه يخرج من دائرة الشعر إلى حد تلاوات وتعاويذ من تعويذات إبليس وهذا أدق وصف لمن يشعر لغيره فيبيع فنه للرؤساء والأمراء بأخس الأثمان ويهتز كيانه من أجل حب الظهور والتشدق في كل الأماكن والمواضيع، والمسألة المثارة والتي تبتغى من وراء ذلك هي فكرة إحياء الضمير والقناعات الصادقة والمساهمة في ترسيخ أفكار تخدم البشرية، وهذا العلم الأخلاقي هو من يؤسس ميدان الكلام والشعر والحياة.

1-2- طبقات الشعراء:

كانت الأغراض الشعرية عند العرب تختلف باختلاف مواضيعها فمن مدح وهجاء ورثاء وغزل، واعتزاز بالنفس إلى اختلاف في الأبحر الشعرية، وتضارب في الأذواق لذلك فإن أبا العلاء المعري أراد في الجنة التي تخيلها وضع بعض المقاييس الشعرية في المفاضلة بين الشعراء والنهج الذي ينهجه الشاعر في قضاياه وخدمة فنه من إجادته للحكمة والمثل وخلاصة تجربته في الحياة وقيمتها المادية والمعنوية في شعره حيث نرى أنَ في الجنة أماكن مرتفعة وأخرى منخفضة وثالثة ذات أدخال وغماميل والجامع بينها ليس الزمن ولا الكم الشعري، وإنما الفارق بينها الجودة والإتقان على الرغم من أنَ هذا التصنيف يبقى غير مباشر وغير مصرح به، وإنما نلتمسه من ثنايا الكلام فقط، فهذا زهير بن أبي سلمى وعبيد بن الأبرص ولبيد والنابغتان، في أماكن عالية ذات سموق ونور وهذا عدي بن زيد

---
[1] – محمد الطاهر الحمصي، مذاهب أبي العلاء في اللغة وعلومها، ص243.

العبادي في منزل عادي ليست به أنوار مضيئة، وهذا الحطيئة في منزل كان أمه خفش راعيه يفتقد إلى النور الشعشعاني، وهذه شاعرة قريبة من النار في أقاصي الجنة، وهذه أماكن ليس بها النور الباهر مثل جنة الجن، وأخرى خاصة بالرجز قصيرة لتقصيرهم في فنهم، فالمنزلة أو الرتبة أو الحظوة ليست بالنفس الدرجة مادام الشعور الصادق لا يقع من النفوس بنفس القيمة والغرض فمن كان أعمى في فنه في دار الدنيا فهو أعمى وأضل سبيلا في الدار الآخرة وقس على ذلك من أمور الحياة والمعاملات الأخرى.

2- المقاييس الذوقية والنقدية في تصانيف الشعراء:

2-1- الزمان" القدم والحداثة":

قد سبق أن بينّا نظرة المعري إلى فاسد الطبع البشري منذ أن خلق الله آدم، فلا شك أن المعري في نهجه يخالف ما أقرته العامة من أراء العلماء والنقاد فإن كان هذا المقياس من « من أهم المقاييس النقدية التي اشتَد حولها الجدل والخصام مقياس الزمان وأفرز هذا المقياس قضية نقدية خطيرة فيما بعد، ألا وهي قضية القدم والحداثة التي دارت حولها أعنف المعارك النقدية فكان لكل من القديم والحديث مؤيدوه وخصومه ولكل فريق حججه ودوافعه»[1] فالأمر بالنسبة لكاتب رسالة الغفران جلي وواضح فهو يكره التمييز على أساس زمني وتقعر القديم على الحديث أو العكس، وقد ورد هذا الأمر في حوارية دارت بين البطل "ابن القارح" وعنترة العبسي يقول البطل معاتبا عنترة العبسي:« لو سمعت ما قيل بعد النبي -صلى الله عليه وسلم- لعتبت على نفسك مع ما قلت وعلمت أنَ الأمر كما قيل، حبيب بن أوس
في قوله[2]:

فلو كان يفنى الشعر أفناه ما قرت ** حياضك منه في العصور الذواهب

ولكنه صوب العقول إذا انجلت ** سحائب منه أعقبت بسحائب

---

[1] - جهاد المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب حتى نهاية القرن الثالث الهجري، مكتبة الرائد العلمية عمان، الأردن، ط1، 1992، ص111.

[2] - أبو تمام، الديوان، بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، المجلد الأول، ط5 2009، ص214.

فيقول: وما حبيبكم هذا؟ فيقول شاعر ظهر في الإسلام وينشده شيئا من شعره»[1] وبهذا نستطيع أن نحتكم إلى المقياس الذي فضله المعري في تقديم أو تأخير شعر الشاعر وهو الجودة مع الإخلاص للصدق الشعوري، فلا أفضلية للقديم على حديث ولا حديث على قديم إلا بالعمل الصالح والقول النافع.

2-2- الكم والجودة:

إن أبا العلاء المعري ينظر إلى الشعر من حيث جودتُه،لا من حيث كمُه، والدليل على ذلك رحلته الخيالية التي أعدها لشخصية ابن القارح، فالمحاورات التي دارت بين ابن القارح والشخصيات الأخرى معظمها حول بيت أو بيتين أو ثلاثة وقد تزيد أكثر، لكن يبدو أن الأرجح والغالب هو القلة مع الإفادة، فالبيت الواحد قد يساوي المئات من الحكم والتجارب الإنسانية على الكثير من الأبيات الطويلة مع خوائها الروحي، وكمثال على ذلك رد الأعشى على النابغة الجعدي بعد وقوع الخصومة بينهما، «أتقول هذا وإن بيتا مما بنيت ليعدل بمائة من بنائك؟ وإن أسهبت في منطقك، فإن المسهب كحاطب الليل»[2] فالشرط الأساس للتمييز بين الشعر مع قليله أو كثيره هو التعبير الصادق عن ما يكتبه ويكنه الإنسان بداخله، وليس الإسهاب الكاذب والادعاء الفارغ من أسباب أفضلية الشاعر وشعره.

2-3- الصدق والكذب:

استعمل ابن القارح قريحته الشعرية في موقف الحشر ليدخل الجنة قبل الأوان فزينت له نفسه الكاذبة أن ينظم أبياتا في رضوان، حتى فشل فأغرته النفس أن يعيد الكرة « فقلت لنفسي الكذوب: الشعر عند هذا أنفق منه عند خازن الجنان لأنه شاعر (حمزة بن عبد المطلب) وإخوته شعراء، وكذلك أبوه وجده»[3] فأقبح الشعر ما استعمل لقضاء المآرب الوضيعة، فالحكم على قيمة الشعر يرتبط بغرضه دون إهمال إتقانه، أما الصدق فهو العلامة على قبول شعر الشاعر ووفائه لفنه ومذهبه.

2-4- القول والعمل:

يــرفض المعــري فــي "الرســالة" التــزين بــالكلام الجميــل مــع خرقــه بالســلوك المنحرف، فتصير بذلك القيم شعارات لا جدوى من ورائها في المجتمع، ولهذا جعل شرطا

---

[1] - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص324، 325.

[2] - المصدر نفسه، ص229.

[3] - المصدر نفسه، ص253.

مهما من شروط الشاعر هو الجمع بين القول الحسن والفعل الحسن، وقدم نموذجا لهذا التفاوت في شخصية الحطيئة فقد تغنى بفعل الخير في شعره إلا أنه لم يتبع هذا القول بالسلوك الحسن القول.[1] فالقول اللفظي دون إردافه بجانب عملي خالص يكون بنيانه كجرف هاري أو كحمار يحمل أسفارا وبئس التصور والعمل.

2-5- شجاعة الرأي:

لا نستغرب من المعري أن يمجد شجاعة الرأي في المعتقد حتى وإن خالف الشائع من أقوال جمهور العلماء والناس، وقد مثّل لهذا الرأي بحديث بشار بن برد بصدق رأيه في الناس، فقد كان جريئا في شعره عندما فضل إبليس على آدم في مجتمع إسلامي يجعل من إبليس عدوه وعدو أولياءه، وهو القائل[2]:

إبليسُ أفضل من أبيكم آدم ** فتبيَنوا يا معشر الأشرار

النّار عنصره وآدم طينـةٌ ** والطين لا يسمو سمو النار

فهذا الوصف الجارح الصادق ينبأ عن قلة الثقة في البشر وفسادهم فهم يبتغون السمو والعلو مع ضعف البصيرة والعقل وكثرة الشهوات، وحتى الأخلاط التي بداخل الإنسان وتفاعلها أميل إلى العقوق والشر من ميلها إلى الخير والصلاح، يجب أيضا أن نربط الكلام بسياقه فالمقصود هو ابن القارح وأمثاله من المستهترين الذين أبدوا علواً ومعرفةً لا يكافئها ميزان وعلم؛ فهم من تمكنوا من العلو في الدنيا ورغبتهم في إتمام العلو والنعيم في الآخرة والشبه بالشبيه يُسْتَوضَح.

رابعاً: الخصائص الأسلوبية لرسالة الغفران:

إنَ الطريقة الفنية والخيالية التي انتهجها أبو العلاء المعري في كتابة رسالته تميزت بالكثير من الخصائص الفنية والأسلوبية سواء منها ما تعلق بالجانب اللغوي أو الجانب التخيلي أو النفسي أو الفكري، وما دام الأسلوب هو الرجل نفسه، فإنَ هذا يدعوا إلى الوقوف على أهم الخصائص والتي تعبر عنه بشكل أو بآخر عن الإنسان ومعارفه ونظراته الحقيقية.

---

[1] – ينظر: أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص308.

[2] – بشار بن برد، الديوان، إعداد محمد عبد الرحيم، مملكة الشعراء، دار الراتب الجامعية، لبنان، ط1، 2008 ص377 .

1- اللغـة:

1-1- الغموض وكثرة الغريب:

تتميز طبيعة اللغة التي كتبت بها رسالة الغفران بإيغالها في الغموض وكثرة مفرداتها الغريبـة، وقد يعود هذا إلـى بعدنا عن اللغـة العربيـة ومعرفـة أسـرارها وممارسـتها الفعليـة ومعايشتها، فالحذاقة تنقصنا لفهمها « فمن أراد قراءتها، وفقه معناها أحتاج إلى دقة ملاحظة وفطنة وبعد نظر ونور بصيرة، وإلى أن يدرس روح كاتبها، فيحسن درسه ويعرف أغراضه وإلا مرت به وكأنَها كتاب من كتب الدين»[1]، وقد تفطنت إلى هذه الفكرة عائشة عبد الرحمن بقولها: « فالذي يراه قارئ الغفران اليوم ممن لم يفرغ لها أو لم يتخصص فيها، أو ممن يجهل روح أسلوبها كالمستشرقين غامضا أو مغلقا لا يراه كذلك الذين درسوا الغفران أو الذين عاصروا أبا العلاء وعرفوا أسلوبه وأسلوب عصره»[2]، فالطريقة اللغوية التي انتهجها المعري في كتابته لبيان أسلوبه التعجيزي والموسوعي؛ فيه مطالبة واضحة للقارئ ببذل المزيد من الجهد الفكري والقرائي لاستخلاص أفكاره الفلسفية والإنسانية بالمفاضلة بين أحسنها، ومن جهة الثانية الثراء اللغوي الذي استطاع أبو العلاء المعري تحصيله من درسه الواسع لعلوم القرآن والقراءات والحديث والآداب والأساطير، فقد سمح له هذا الثراء أن يكثف من تلاعبه باللغة وإثارته البحث في معانيها العتيقة بيانا لرغبته في إظهار التفوق وإحرازه، فقد استطاع أنْ يحيي ألفاظا كثيرة كانت مواتا، وجاء بالنادر والغريب والشاذ من العبارات[3] وتطالعنا خاصة هذه الظاهرة في مستهل ديباجة الرسالة؛ فالتعمية والعملية التشجيرية والتفريعية التي قام بها في شرح القلب، ولفظ الأسود، والحماطة، والحيات عن طريق المشتركات اللفظية توحي بسعة الاطلاع على الأشعار والأمثال الخاصة بكل لفظة ومعناها ثم نقلها؛وذلك بتوظيفها في مقامات جديدة ونسجها استجابة لوصف العالم الآخر، وهي رغبة طموحة بالإيغال في الرموز، فكل الاحتمالات تواجهك دفعة واحدة حتى يخيَل لك أنّ الرجل يمارس نوعا من المعابثة اللفظية التي لا رابط بين وحداتها إلا الأسماء والكنى والأطعمة، لكنك إذا تمعنت وجدت أن الرجل ينطلق من المادي (المكان المأكل..) ليفرغ لغته في جانب روحي

[1] – طه حسين، ذكري أبي العلاء، ص291.

[2] – عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص81.

[3] – ينظر جعفر خريباني، أبو العلاء، رهين المحبسين، ص61.

عميق مثله مثل فكرة الجسد والروح (اللفظ والمعنى)[1] فهذا الإنسان كان يعيش معاني نفسية فالتميق الذي يعبر به الشخص عن نفسه لا يكون صادقا ما لم تلزمه معايشه واستئناس فكل إنسان يأخذ من الوجود بقدر ما عناه وعاينه من أمور النفس والمجتمع والدين والعادات والأخلاق والمعاملات، هذا إذا أضفنا إليه ما تميزت به شخصية أبي العلاء المعري من تعمده الإلغاز والتورية، فالمنفذ الوحيد الذي بقي متاحاً له هو اللغة، فيملأ بها الفراغ الموحش بالتنقيب عن حقائق الفكر والعقيدة وأسرار اللغة وتقليب وجوه الألفاظ ومعانيها وحقائقها الزائفة والصادقة « وهو بذلك يختار هذا الأسلوب الغامض أحيانا لاعتقاده أنّ هذا يحدث لدى المخاطب ألوانا من المتعة الفنية الناتجة عن المجهود الذهني في إزاحة حجب الألغاز والغموض، والنفاذ إلى مقصده، ثم الشعور بالغنم بعد الجهد، بالإضافة إلى ما في ذلك من إثراء للمعنى وإعزاز له»[2].

1-2- الجملة في رسالة الغفران:

لقد حرص المعري على أنْ تُحَصّل كل جملة من جمله طابع الحكمة، حيث يكون لها قيمة معنوية تتكفل بأدائها، إذا ما كانت في سياقها هذا من الناحية المعنوية، أما من الناحية الشكلية فلقد جمع بين الجمل المتقاربة في الجرس الموسيقي، وكان التنوع بين عناصرها يكتسي طبيعة الشرح في بعض الحالات لأداء جانبها التعليمي بغية التفسير لمن يريده ويقصده، كما زاوج مرات بين الأداء اللفظي والمعنوي كأن يتحدث المعري في بدايات رسالة الغفران عن شرح لفظ "أباريق" ثم يقوم بتوزيعها في جهات عدة؛ بين إبريق لجمال المرأة، وإبريق لضياء السيف، وإبريق كوسيلة لشرب؛ ويبقي الرابط بينها جميعاً البحث عن إثارة النفوس والكشف عن مكنوناتها برسم طرق متعددة محتملة تجمعها فكرتي الصدق والكذب، فإن كنت صافي الطوية، فإنه لا يبهرك حسها الجمالي، وإنْ كنت مادياً فإنك تنساق وراء الأمور التلذذية والشهوانية، وبالتالي تخرج عن الفهم الخاص والمقاصد العامة والمخبوءة من كتابة رسالة الغفران، وهذا النمط من الكتابة قد يؤدي في بعض الحالات إلى تكسير جانبها الفني، لكن تبقى حكمتها أنك ما لم تستلم للمعابثة اللفظية فإنك تعيش مع الرجل

---

[1]- ينظر :عبد الله العلايلي، المعري ذلك المجهول، رحلة في فكره وعالمه النفسي، ص24.

[2]- محمد مصطفى بالحاج، شاعرية أبي العلاء المعري في نظر القدامى، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط1، 1984 ص176.

حيرة الوهاد والأعالي والأدغال؛ وهذه كله يندرج في إطار تجريب النفس ومدى تماسكها والرغبة في بيان المجهول الذي تبحث عنه ذات المعري ما يقوله اللسان وما يعتقده القلب.

1-3- الخيال:

قدّمت قراءات متنوعة وكثيرة فيما يتعلق بحظ أبي العلاء المعري من الخيال في تصوراته للعالم ما بعد الشهادة، فهناك من أنكر وجود علامات الإبداع والتخيل، حيث اعتقد العقاد أنّ قصة الغفران « تبدو أقرب إلى الكتب الجغرافية وأوصاف الرحلات المشاهدة إلى أفانين الشعر ومخترعات الخيال وأشبه بالتواريخ المدفونة منها بالنبوءات المؤملة والغرائب المستظرفة»[1] ويبدو حكم العقاد نابعا من تأثره بالخيال الرومانسي وما فيه من مبالغات، لأنّه بالمنظور الواقعي المبسط طبيعة العمل الذي قدّمه المعري مشيّد على التصور والتمثّل، حتى وإنْ صدق تخيله وبعض الحقائق في تصوراته، كما ساند هذه الفكرة كامل الكيلاني، وذلك بإنكاره أن يكون للغفران أي حظ من الخيال.[2] هذا الحكم نابع من كون المعري لم يقدم جديداً يذكر، فرسالته متضمنة لمجموع من الآيات والأحاديث والأشعار، وما عرف منه في كتب التاريخ والقصص الأسطورية؛ صحيح قد نوافق هذا التحليل في الشواهد المقدمة، لكننا نراه مجانباً للصواب إذا عرفنا الصيغة الأسلوبية التي كتبت بها رسالة الغفران والغرض البلاغي منها، لهذا ذهب البعض إلى تأكيد علامة الإبداع والتخيل في الطريقة التأليفية لرسالة الغفران، وخاصة في جانبها الخيالي، وعلى رأس هؤلاء عائشة عبد الرحمن حيث ذهبت أنّ لخيال المعري:« أسلوبه الفذ في تأليف الصورة الجديدة من المواد القديمة، وطريقته المبتدعة في عرض هذه الأخبار والأقوال في ذلك القالب الخيالي الذي يشخص المعنى ويُجسّم الصور[3]»، وهذا ما ذهب إليه أيضا الشريفي في حديثه عن أسلوب الغفران، وذلك بيان جانب التفرد في أسلوب المعري بتميزه في « اصطناع الأسلوب القصصي التعليمي الفكه محمولا على الخيال المبدع والسخرية اللاذعة، والاستقصاء الأدبي الجامع»[4] وهذا ما دعمه صلاح رزق بتأكيده على قدرة المعري على « التركيب والتأليف بين الأشياء المتعارضة والمتنافرة والمتناقضة مما يضفي على الأشياء القديمة المألوفة لونا من الجدة والحداثة، وكل

---

[1] – عباس محمود العقاد، رجعة أبي العلاء، ص85.

[2] – نقلا عن عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص84.

[3]– المرجع نفسه.

[4]– محمد الشريفي، المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، ص220.

هذا من معاني الخيال»[1]، أما طه حسين فمرة يرى أن الغفران قصة خيالية، ومرة يذهب إلى القول بأن أبا العلاء «لم يخترع في رسالة الغفران شيئا كثيرا، وإنما وردت أقرب إلى أقاصيص الوعاظ وأكثر ما فيها فهو التنسيق والسخرية»[2]

ما يمكن تسجيله عن فكرة الخيال أنها لا يجب أن تقاس بالواقع أو الأدب الرومانسي أو الخيال الوهمي الذي لا أساس له في الواقع ، يبقى مقياسه هو طريقة توظيف أبي العلاء للمادة التراثية وكيفية توظيفها في سياق جديد وصقلها في حلة أدبية.

أ- **تعريف الخيال:**

« انفعال يظهر في صورة تعجب أو تعظيم أو غمّ أو نشاط من غير أن يكون الغرض بالمقول اعتقاد البتة »[3] فالصورة التي تحدث في النفس وتنطلق من الواقع تصوره على غير العادة،وهذا مرده إلى الانشراح أو الانقباض الذي يحدث أثناء العملية الإبداعية وما يصاحبها من تداعيات فتتمثل للسامع « من لفظ الشاعر المخيّل أو معانية أو أسلوبه وأنظمه،وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيلها وتصورها أو تصور شيء آخر بها انفعالا من غير روية إلى جهة من الاستنباط أو الانقباض»[4] وفي هذا يرى ابن رشد أنّ الشاعر يتوسل بمحاكاة الأشياء الخارجية حينما يقصد إلى تصوير الأمور المعنوية كالأخلاق والانفعالات والأفكار،لأن تخيلها يعسر إذا كانت ليس أفعالا ولا جواهر فالخيال هو بالأساس صورة المواد أو المجردات في هيئة جديدة مغايرة لهيئتها الأصلية في الواقع المحسوس أو التصوري، ذلك أنّ العلاقة بين المحسوسات وصورتها المتخيلة عضوية لكنها ليست تكاملية بسب انطلاق التخيل من الموجودات وتشكيلها تشكيلا جديداً فتكون صورتها الخيالية.[5] فالتخيل هو العملية الذهنية التي تتولد منها الصور، وقد تنشأ هذه الصور عن عملية استرجاع الإحساسات في حالة الغيبة وعملية استحضار صور الأشياء

---

[1]- صلاح رزق، نثر أبي العلاء المعري، دراسة فنية، ص232.

[2]- طه حسن، ذكرى أبي العلاء، ص289.

[3]- ألفت محمد كمال عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي إلى ابن رشد، دار التصوير، بيروت لبنان، ط1، 1989، ص123.

[4]- أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغريب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986، ص98.

[5]- ينظر عبد الوهاب الرقيق وهند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص61.

التي ادركناها تعرف بالتخيل الإسترجاعي ...كما تنشأ الصورة الذهنية عن خلق على غير محال من صنع مخيلتنا، وهذا ما يعرف بالتخيل الإبداعي على تخطى العالم المحسوس[1]

ب-التخيل التمثيلي:

« وهو قوة مصورة تحاكي الأشياء الغائبة فيخيل لك أنها حاضرة »[2] وقد استعمله أبو العلاء المعري في تصويره لمجتمعه القصصي بحسب الشخصيات وتوزيعها، مثلا كأن يتحدث على(القصور الرياض، الأحياء) (كثبان، أكواخ، إبل)، وهذا النوع من التصوير يسمى بالتخيل الاسترجاعي وهو الدرجة الصفر من الإبداع[3]، فهذا مشهد الحطيئة؛ وهو في بيت أقصى الجنة « فيذهب- عَرّفَهُ الله الغِبْطَةَ في كل سبيل فإذا هو ببيتٍ في أقصى الجنَّة، كأنه أَمَة راعيةٍ، وفيه رجلٌ ليس عليه نورُ سُكَّان الجنَّةِ، وعنده شجرةٌ قميئةٌ ثمرُها ليس بزاكٍ فيقول: يا عبد الله، لقد رضيت بحقير شقن فيقول: والله ما وصلت إليه إلا بعد هياطٍ ومياطٍ وعرق من شقاء وشفاعة من قريش وددت أنها لم تكن فيقول: من أنت؟ فيقول: أنا" الحطيئه العبسي" فيقول: بم وصلت إلى الشفاعة؟ فيقول: بالصدق »[4] فهذا المقطع لو أخرجناه من الإطار العام للجنة؛ يبدو وضعه طبيعي في واقع الحياة الدنيا، ولو حذفنا عبارات"في أقصى الجنة" و"نور سكان الجنة" لما وجدنا هناك تخيلا أصلا، ولو لم نكن نعرف المحاور الكبرى لقصة(ابن القارح) لقلنا أنْ الحوار جرى بينه وبين أحد من معاصريه، والأمر بعينه في مشهد أبي ذؤيب الهذلي وهو يحتلب الناقة في الجنة، ويمكن أن نضيف إلى هذا النوع الاستعمال الزمني لبعض الأحداث كأنْ يقول ابن القارح، وقد « كان مقامي في الموقف مُدّة ستة أشهر من شهر العاجلة»[5] فهذا الأوصاف عادية، وما أضافه أبو العلاء المعري هو هالة المكان فقط،لأنّ الأشياء أساس منطلقها الواقع، ولو حذفنا كلمات منها لصارت من أمور الدنيا العادية ويبدو أن التخيل الواقعي أو الاسترجاعي يتكثف عند الحوار مع الشعراء، ومع من وجد في الحياة الدنيا وقد وظفه المعري لاستعراض الشعر ونقده وإبداء الرأي فيه وفي مسائله اللغوية والعروضية أي وظفه لإبداء آرائه التعليمية، وبيان

---

[1]- عمر بنور، رسالة الغفران قراءة في الرحلة (القص، الخيال، الهزل)، ص87.

[2] - عبد الوهاب الرقيق وهند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص65.

[3] - عمر بنور، رسالة الغفران قراءة في الرحلة (القص، الخيال، الهزل)، ص89.

[4] - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص307.

[5]- المصدر نفسه، 262.

مواقفه الجدية في ما يطرحه من قضايا، فجاءت المشاهد وكأنها من الحياة الدنيا، ويمكن أن نضيف إلى هذا النوع ما جاء على ألسنة الحيوانات وذلك باكتسابها لبعض المظاهر الإنسانية، كالنطق والدفاع عن النفس، ومن مثل ذلك الحديث الذي جرى بين العلج الوحشي الذي هَمّ ابن القارح بصيده فزجره الحيوان بقوله « أَمْسِك يا عبد الله، فإنّ الله أنعم عليَّ ورفع عني البؤس»[1] وهذا لبيان أنَّ الحيوان أدى وظيفته في الحياة الدنيا، فمنطقياً يكون مستحقاً للجزاء، وذلك بأنْ يُعوض بالجنة ونعيمها لحسن فعله، وهذا لتأكيد لعطالة ابن القارح وأمثاله ؛فالحيوان بهذه الصورة عند المعري أفضل بكثير من صور الإنسان المفتعلة، كذلك يعضد هذه الفكرة صورة الأسد الذي مر به ابن القارح وهو « ويحم، فإذا بأسد يفترس من صيران الجنة وحسيلها، فلا تكفيه هنيدة ولا هند أي مائة ولا مائتان»[2] والذي يفصح عن هويته، بأنه أسد القاصرة الذي كان في طريق مصر، وألهم أن يجوع ليقضي على عتبة بن أبي لهب وهذا إشارة من أبي العلاء المعري إلى أن الحيوان أفضل بكثير من بني آدم لسلبيتهم التي لا تفيد، وتتطابق مع هذه الفكرة قصة الذئب الذي رآه البطل يقتنص الظباء فيفني السربة بعد السربة، والذي يعرف بنفسه « أنا الذئب الذي كلم الاسلمي على عهد -النبي صلى الله عليه وسلم- لا أقدر على العكرشة والقواع »[3]، وبعد أن يتبين ابن القارح الوظيفة التي أداها هذا الحيوان، حيث أنه كان صابر على الطاعات مع العمل الجميل المؤدى في الحياة الدنيا وهذا إيحاء على تهور ابن القارح وأمثاله من دعاة التدين وما يمكن أن نسجله على هذه الأوصاف أنها وُظفت أساساً للإحراج البطل، وهي شبيهة بما حدث في الحياة الدنيا، إلا أنّ ثوب الجدة فيها هو النطق والدفاع عن النفس؛ فتهالك ابن القارح على اللحوم وما تثيره من شهوات في نفسه، جعله يعتقد أنه على أرض الواقع فيفعل ما يشاء، وما يريد، وإذ به قد أضل الطريق والفهم، وهناك مظهر آخر من مظاهر الحديث مع الحيوانات يتجسم في التوظيف الفكري؛ كحديث الحية الفقهية التي كانت تسكن دار الحسن البصري مع ابن القارح « إني كنت اسكن في دار الحسن البصري فيتلوا القرآن ليلاً، فتلقيت منه الكتاب من أوله إلى آخره»[4] فالحديث الذي دار بين ابن القارح والحية زيد فيه نطق الحية، وقد استخدمه

---

[1]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص198.

[2]- المصدر نفسه، ص304.

[3]- المصدر نفسه، ص306.

[4]- المصدر نفسه، ص367.

أبو العلاء المعري للإبراز الضحالة الفكرية لبطله، والدليل أنه يَعجب ويهكر لما سمعه فالرجل كان معتد بنفسه مرائيا بعلمه ومعرفته فإذا حية تزبره، وتبين بقاءها على عهدها الأول، ولزومها صورة وحيدة في الحياة الدنيا، وهذه إشارة إلى ألوان التبدل والتلون من طرف دعاة التدين؛ وخاصة أصحاب المصالح الذين لا يعرفون إلا اللذة، ولا يرغبون في الألم.

ما يمكن أن نقوله على هذا النوع أن أمثلته كثيرة، إنها شبيه بالواقع، وما استزاده أبو العلاء المعري هو التوظيف والتركيب الطفيف بين مدارات هذه الأوصاف ومشاهدها.

ج-التخيل المبدع:

وهو ضرب من ضروب الاختراع والإنشاء والتوليد، وهو ابتداع شيء جديد لم يكن من قبل، كابتداع أفكار أو أنظمة جديدة، وكأنّ الصورة المركبة لم نعدها من قبل ومن تقنيات التخيل المبدع القلب، وهو تغير يطرأ على صورة الأشياء الأصلية، وهو في الرحلة جزئي أو كلي[1] فهؤلاء العوران الخمسة قد صاروا كما قال البطل لا يوجد أحسن منهم عيونا في الجنة، وهذه توفيقة السوداء، قد صارت أنصع من الكافور، بعد أن كانت سوداء، ونورد تمثيلا على القلب الكلي فهذا زهير الذي وجده ابن القارح شابا كالزهرة الجنية والأعشى شابا غرانق غبر في النعيم المفانق، فهذا التركيب يعمق الرغبة في الحصول على الكمال الإنساني من جهة، ويبين قبح صورة ابن القارح التي لم تتغير ومن أمثلة التخيل التركيبي إكساب بعض العناصر عناصراً جديدة، وهذا الأسلوب متواتر في الرحلة، كالرحى من الدر والقصور من ونية، والكثبان من عنبر، وخلايا "النحل من الجوهر، والخون من الزمرد والكؤوس من العسجد، والنجب من ياقوت ودر، فالتركيب فيها كون صورتها الواقعية قد تغيرت، فصورتها الخيالية صارت من طبيعة مخالفة لما عهده المعري في واقعه، لكن بالنسبة لنا فهذه الصور اليوم قد صارت في واقعنا عادية لأنه بفضل تطور العلم والمعرفة يمكن أن تعالج بعض الأمراض، فالأعشى يمكن أن يشفى من عشاه، وحمدونه يمكن أن تشفى من رائحة فمها الكريهة، فالأمر كان غريبا في عهد أبو العلاء المعري، لكنه صار اليوم عادي، ويمكن أن نضيف إلى هذا النوع من الخيال؛ حديث ابن القارح مع الحوريات والجان حيث نجده كثيرا ما عبر عن هذا الإعجاب باستعمال صيغ التعجب (سبحان الله وغيرها) أو باستعمال الفعل ومشتقاته فيعجب من ذلك، ومن أمثلة هذا النوع، شجر الحور

---

[1]- ينظر: عبد الوهاب الرقيق وهند بن صالح، أدبية الرحلة في رسالة الغفران، ص70.

ومن المشاهد أيضا:« ويتكئ على مفرش من السندس، ويأمر الحور العين أن يحملن ذلك المفرش فيضعنه على سرير من سُرُر أهل الجنَّة»[1] فالجديد الذي ركبه أبو العلاء المعري من الواقع أشياء جديدة باستخدامه أدوات لم نعتادها من مفرش من سندس وسرير من عسجد، وأشجار تعقل وتفهم، وثمرات تتكلم، وجواري وحور يأتمرن بأوامر الشيخ، وشيخ منسجم مع كل ما يحدث، وكأنه مطمئن البال والحال لما يراه، لا يهزه الجزع، بل يتمنى الانخراط في زحام الحسية، ومن الصور التي يمكن أن نظمها إلى الخيال المبدع، هي بعض الصور التي تحدث الاضطراب والشك لدى المتلقي، كقوله: « وتمر إوزة مثل البختية فيتمنّاها القوم شواء، فتتمثل على خوان من الزمرد، فإذا قضيت منها الحاجة عادت بإذن الله إلى هيئة ذوات الجناح»[2] هذا الخيال المبدع الذي يضم التصور بزوال البؤس والضر والأذى، فلا تألم ولا توجع بالنسبة للأصناف التي أدت مهاما نبيلة في الحياة الدنيا، ماعدا ابن القارح وأمثاله والذين يتمتعون باللسان؛ فمتعتهم تكون المشاهدة مع ملاقاتهم بكلام من نفس النوع والجنس.

وما يمكن أن نسجله على هذا النوع من الخيال رغم غرابته، فالغرض منه جعل "ابن القارح" ضحية من ضحايا الحس الوجداني؛ الذي لم يتطور عقله إلى مستوى أكثر إنسانية.

1-4- الصياغة والصناعة:

ما يلاحظ « أنَ أبا العلاء أنشأ رسائله الأدبية المختلفة، وقد أصبح السجع هو الزى الإنشائي العام الذي ارتضاه الذوق النقدي لتلك الفترة، وهو المثل الأعلى للنثر الجيد»[3] فالطريقة التي مضى عليها المعري من حيث صياغة الجمل والأسلوب وصناعة العبارات هي أسلوب عصره في تنميق فنون الصناعة اللفظية للجمل وبيان المقدرة والتميز في ألوان البديع من سجع، و جناس، وتورية، وإلغاز، وشرح واستطراد، لكن طه حسين يرى أنّ أسلوب الغفران ينقسم إلى قسمين: « فأما ما كان من وصف الجنة ونعيمها والنار وجحيمها فالسجع لازم والغريب فيه موفور، وأما ما وصف به الزنادقة فسهل مرسل»[4] فالقسم الأول هو القسم المتخيل فلا بد من إبراز الغريب والسجع فيه، أما القسم الثاني فهو الجانب

---

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص378.

[2] – المصدر نفسه، ص283.

[3] – صلاح رزق، نثر أبي العلاء، دراسة فنية، ص178.

[4]– طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص289.

الخاص بالإجابات المباشرة عن أسئلة ابن القارح، وجاء فيه هذا القسم أقرب إلى قصص التاريخ الوعظي الذي ينم عن معرفة بالملل والنحل التي اشتهرت بالزندقة، وهذا أمر منطقي أن يكثر الخيال قي القسم الأول لأنَ المعري عند انطلاق أعنة خياله، فإن الألفاظ والأسجاع تتناسل فتصطف بذهنه متدافعة نتيجة الحفظ والكثرة فيأتي البعض منه متكلف، ففي مشهد التعبير عن أباريق الجنة يقول« ولو بصر بها عدي بن زيد لشغل عن المدام والصيد واعترف بأن أباريق مدامه، وما أدرك من شرب الحيرة وندامه أمر هين لا يعدل بنابت حمصيص، أو ما حقر من خربصيص »[1] فالتكلف هنا واضح، وقد أتى بهذين اللفظين الوعرين مجتمعين في كلام واحد، وهذه الكلفة اضطرته تلبية لإغراء الصنعة اللفظية «ولعل الولاء الشديد لسلطان الزخرفة اللفظية من شأنه أن ينأى بصاحبه عن مأنوس اللفظ وإن طلبه، ويبعد به عن مألوف القول وإن أراده، فكيف والمعري يطلب الغريب طلب الشمس قبة السماء؟ ويسعى إليه سعي الظمآن إلى الماء »[2]، لكن يجب الاحتراس من إطلاق هذه الأحكام بشكل مطلق ؛لأنه يجب أن نضع أمام أعيننا شخصية أبي العلاء المعري الشعرية وبحكم فقدانه البصر يسهل عليه التنقل بين معانيه بالأسجاع والمترادفات والتقليبات أكثر من استرساله بالكلام العادي، والذي يتطلب وسائل الإبصار ومكابدة أكثر، ومثال ذلك قوله:« فإذا مدّ المؤمن يده إلى واحدةٍ من ذلك السمك شَرِبَ ما فيها عذباً لو وقعت الجُرعةُ منه في البحر الذي لا يستطيع ماءَه الشارب، لحلت منهُ أسافلُ وغواربُ؛ ولصار الصّمر كأنه رائحةُ خُزامي سهلٍ، طَلّتهُ الدَاجنةُ بدهلٍ- والدّهْل: الطائفةُ من الليل- أو نُشرِ مُدامٍ خوارةٍ سيّارة في القُلل سَوّارة»[3] فقال خزامي سهل وليس مهما أن تكون الأزهار قد نبتت في حزن أو سهل، ثم قال بدهل ولا قيمة لأن يكون الطلاء في ليل أو نهار فضلا أن كلمة "الداجنة" تحمل هذا المعنى، ثم لما قال "خوارة" ختم العبارة بقوله "سوَارة"، ومن الناحية فسوارة تعني أنها تعمل عملها في الرؤوس، وهذا من طبيعة الخمرة، فإظهار الرغبة في تخيل المكان وإظهاره بمكون روحي أوحى إلى أبي العلاء المعري تنميق أثاثه وعباراته لهز النفوس من طور الخفاء إلى طور حيز وجودها الفعلي، لهذا أصبح السجع عند أبي العلاء المعري له ذوق خاص به؛ وأنّ الأدباء وإن أرادوا أن يسيروا سيره، ويقتفوا أثره فلن يستطيعوا الإتيان

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص146.

[2]– الطاهر الحمصي، مذاهب أبي العلاء في اللغة وعلومها، ص150.

[3]– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص168.

بمثله وهذا لقسوة مذهبه في توظيف البديع وطريقته المعقدة « فالسجع عنده أصبح في صورة تختلف اختلافا بيّنا عن ذاك الذي عهده أدباء عصره، إذ لزم فيه نفسه ما لا يلزم فتقيد فيه بحرفين، وكثيرا ما يستعين في تحقيق مجانساته على اللفظ الغريب»[1] فانظر مثال ذلك قوله: «وإذا منَّ الله تبارك اسمه بورود تلك الأنهار، صاد فيها الوارد سمك حلاوة، لم يرُ مثله في ملاوة»[2] فالتناسب الذي أحدثه بين كلمة"حلاوة" و"ملاوة" بإبدال الحاء ميما لتدل على البرهة من الزمن، لتحقيق التناسب بين الذوق ووقت الاستمتاع، أيضا يقول في موضع تعجب ابن القارح من إوز الجنة« وليس ذلك ببديع من قدرة الله جلت عظمته وعزت كلمته، وسبغت على العالم نعمته، ووسعت كل شيء رحمته، ووقعت بالكافر نقمته»[3] ففي المثال قد ارتبطت نهايات الكلمات بثلاثية "الميم" و"التاء" و"الهاء" في كل نهاية، وتشترك جميعا في بيان قدرة الله تعالى رحمة وغضبا، أيضا في موضع حديثه عن السحب وما تنثره :« فينشئ الله –تعالت آلاؤه – سحابة كأحسن ما يكون من السحب، من نظر إليها شهد أنه لم ير قط شيئا أحسن منها محلاة بالبرق في وسطها وأطرافها، تمطر بماء ورد الجنة من طل وطش وتنثر حصى الكافور كأنه صغار البرد، فعز إلهنا القديم الذي لا يعجزه تصوير الأماني وتكوين الهواجس من الظنون» هذه الأسجاع الناتجة بين "السين" و"الطاء "بتغير مواضعها من البدايات إلى الوسط ؛تجعلنا نحس بأن هناك تقليب في الأصوات يقوم به المعري للتعبير عن بهاء هذه السحابة، وأنها تتميز عن سحب الدنيا بالتغير في تركيبتها وغيثها لبيان معجزة الله سبحانه وتعالى في الإتيان بالشيء على غير مثال ولا تصور، إننا نلمس في هذه الأوصاف الرغبة في الإتيان بالنادر من التشبيهات وألوان البديع رغبة في إظهار التفوق والتميز، والجديد الذي يناسب مقام العالم الآخر، لننظر كيف يعبر عن ندم الشاعر الأخطل التغلبي ورغبته في التوبة، فيقول له ابن القارح: « أخطأت في أمرين جاء الإسلام فعجزت أن تدخل فيه، ولزمت أخلاق سفيه وعاشرت "يزيد بن معاوية " وأطعت نفسك الغاوية؛ وآثرت ما فنى على باق، فكيف لك بالإباق؟ فيزفر الأخطل زفرة تعجب لها الزبانية، فيقول: آه على أيام يزيد أسوف عنده عنبرا؛ لا أعدم لديه سيسنبرا»[4] فالتلازم الذي أحدثه المعري بين

[1]– نادية تيحال، أدب التمرد عند أبي حيان التوحيدي وأبي العلاء المعري، ص373.

[2]– أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص167.

[3] – المصدر نفسه، ص212.

[4] – المصدر نقسه، ص347.

"الغاوية" و"الزبانية " و"معاوية" لتأكيد فكرة العذاب الناتج عن ملازمة أخلاق السفهاء والصديق مع الصديق يحشر، وما يمكن قوله هو أنَ الأسجاع لا تفهم أغراضها ما لم نفهم صاحبها هذا بصفة عامة هذا إضافة إلى المحنة التي أصيب بها أبو العلاء المعري (العمى)، فهو مضطر اضطرارا إجباريا إلى هذا النوع من الأسجاع، فالنثر المحكم لا يستقيم عوده كما يستقيم عمود الشعر والأسجاع بسهولة؛ فالشعر واد بحره الوزن والحس والغريزة والنثر نهره الفكر وبحره الموهبة والبصر، رغم ذلك لم يغفل أبو العلاء عما « تحققه فنون البديع للأساليب من جمال وزخرف يدعو إلى الإعجاب والتقدير»[1] فنرى إلى جانب السجع حضور الجناس بنوعيه والمطابقة المعنوية؛ والتي هي من خصائص الأسلوب في رسالة الغفران كتكرار الراء أو القاف أو السين أو العين، وهذا في الحق يجعلنا نحس دوما وراءه رغبة في الإمتاع والتعمق في تصعيب الأداء، فالبديع عند المعري لم يعد الغرض منه مجرد الإتيان بألوان البهجة كما عهدناه عند أصحاب مذهب التصنع، وإنما إضافة إلى ذلك وظفت فيه الألفاظ المهجورة والغريب منها، فخدمت الجانب اللغوي أكثر من خدمتها الجانب الفني[2] ولهذا يمكن أن نرد تصعيب الأداء إلى الثقافة اللغوية الموسوعية والتاريخية والدينية والتي حصلها المعري طوال حياته في غمار عزلته.

1-5- التنافذ*:

ونقصد به التقاطعات المستثمرة في بناء رسالة الغفران على مستوى توظيف النصوص سواء ما تعلق بها من النص القرآني، أو الإبداعي الإنساني (الشعري أو المثلي أو القصصي)، وهذه الصور على كثافتها فإنها وظّفت بعد أن امتزجت بتصورات المعري عن الحياة وتصوراته عن الإنسان وهواجسه وأمانيه.

أ- القرآن الكريم والحديث الشريف:

وقد اقتبس المعري من الآيات القرآنية الكثير، وخاصة الواصفة لنعيم الجنة أو عذاب الجحيم؛ والتي حاول المعري أن ينسج على منوالها ما يحدث لكلامه انسجاما مع أغراضه الفنية والفكرية ؛ففي معرض حديثه عن كيد العلماء لبعضهم البعض، وكونهم في العالم

---

[1]- صلاح رزق، نثر أبي العلاء، ص183.

[2] – ينظر: نادية تيجال، أدب التمرد عند أبي حيان التوحيدي وأبي العلاء المعري، ص341.

* التنافذ: هو تقاطع النصوص مع تغيير سياقاتها الأولى

الآخر، حيث يحدث بينهم صفاء روحي، فاستدل بدليل من القرآن الكريم يدل على ذلك في قوله تعالى: (**وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ ﴿٤٧﴾لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ**)[1]، وهذه حتى يشير المعري إلى أصول الحقائق وحقيقتها الداخلية؛ والتي يكون من بينها انتزاع الغل والحسد والبغض،ثم ينتقل بنا المعري إلى الحور اللائي أعدهن الله لعباده المتقين في قوله عز وجل: (**إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ﴿٣٥﴾فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾عُرُبًا أَتْرَابًا ﴿٣٧﴾لِّأَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٣٨﴾ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ**)[2] ولقد كان أبو العلاء المعري « حريصا على أن يأتي ما يؤكد صدق القرآن في وصف الجنة أو النار»[3] لتأكيد كذب وتزلف ابن القارح وأمثاله لذلك أورد المعري آيات دالة على العمل الصالح والرفقة الصالحة في قوله تعالى:(**وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾**)[4] ولكن هنا إشارة إلى العمل الفارغ الذي قام به ابن القارح وأمثاله من دعاة التدين، لأن العمل من جنس القول والاعتقاد، فإذا كان ابن القارح يعتقد في الناس وما يقولونه عنه، فإنه بذلك يكون الجزاء المكان الفارغ من جنس كلام بكلام، ومن السمات الواضحة للغفران أنّ أبا العلاء المعري يستدل في جنته بتلك الآيات لتأنيب ابن القارح وبيان فراغ أعماله وتصبح بذلك الآيات القرآنية لا تتناسب مع مقام ابن

---

[1] –الحجر: 47، 48.

[2] – الواقعة: 35،38.

[3] – منير سلطان، التضمين والتناص وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجا، ص135.

[4] – الأعراف: 43.

القارح ولا تتناسب ما وعد به الله عزوجل عباده المخلصين، وهي إشارة إلى ضرورة تطهير النفس من أدرانها والحرص على الأعمال قبل الأقوال، ولهذا جاء توظيف المعري لأحاديث النبي –صلى الله عليه وسلم– لا يخرج عن هذا الإطار والتي تتعلق بأحكام حول القضايا التي يجب أن يحملها الشعر ويتكفل بها، من ذلك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء»[1] ونظراً لكون حقيقة ابن القارح معلقة بالهوى، فإن الدعاء الذي آثره من قبيل قوله: « إني كنت أخلص الدعاء في أعقاب الصلوات قبل أن أنتقل من تلك الدار أنْ يمتعني الله بأدبي في الدنيا والآخرة فأجابني إلى ما سألت، وهو الحميد» أما عن قمة خشوعه الحسي، والذي يرتبط بصدق قلبه من قبيل أمنيته « ويخطر في نفسه وهو ساجد أنّ تلك الجارية – على حسنها – ضاوية، فيرفع رأسه من السجود، وقد صار من ورائها ردف يضاهي كثبان عالج »[2] فلقد وظف المعري من السنة النبوية الشريفة أحاديث الغرض منها بيان التطابق الحقيقي القولي والفعلي لابن القارح، هذا إضافة إلى الأحاديث الواردة في التهليل والتسبيح والتكبير والتحميد، فقد جاء في فضل الذكر « ما حدّث به إسحاق قال: أخبرنا ورقاء عن سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة قالوا: يا رسول الله، ذهب أهل الدثور بالدرجات والنعيم المقيم قال: كيف ذاك؟ قالوا: صلوا كما صلينا وجاهدوا كما جاهدنا وأنفقوا من فضول أموالهم، وليست لنا أموالٌ، قال :أفلا أخبركم بأمر تدركون من كان قبلكم وتسبقون من جاء بعدكم، ولا يأتي أحد بمثل ما جئتم به إلا من جاء بمثله؟ تسبحون في دبر كل صلاة عشرا وتحمدون عشرا وتكبرون عشرا »[3]، وقد ورد في رسالة الغفران تهليل وتكبير وتسبيح ابن القارح مرتبط بهواجسه الحسية والمعنوية من طلب للمتعة والتقديس في مواضع لا يجوز

---

[1] – النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، اعتنى به وخرج آياته وضبط غريبه الشيخ محمد الحصري المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص389.

[2] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص288، 289.

[3] – أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز رقم الكتب والأبواب وأحاديثها محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ج11، ط2، 2004، ص151.

استعمالها إلا من فقد الحياء والحس والأدب، طبعا وهذا كتصور من المعري لابن القارح، فالجنة وغراسها تحولا لابن القارح لمعالجة الحس والرغبات مع تحقيق أماني مستقرة بالنفس البشرية، التي لا تهتم إلا بما يرضيها دون النظر في الأعمال، كما نجد بعض الأحاديث النبوية المثبتة في ثنايا قصة الغفران كالحديث المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: « قال رسول الله– صلى الله عليه وسلم–:« قال الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[1] وهكذا كثرت الأحاديث المقتبسة في رسالة الغفران، من ذلك الظل الموجود في الجنة وقد استعمله المعري عند حديثه عن الشجر الذي مد لابن القارح « وفي تلك السطور كلم، كله عند الباري – تقدس– أثير، فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل– إن شاء الله–بذلك الثناء، شجر في الجنة لذيذ اجتناء، كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق والمغرب بظل غاط»[2] فقد جاء عن أنس بن مالك –رضي الله عنه– عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً يسيرُ الرَّاكبُ فِي ظلِّها مائة عام لا يقطعُهَا »[3] ولكن اقتباس المعري من السنة النبوية الشريفة جاء ليدل على فساد سريرة ابن القارح باعتباره ممثل الشعراء وقائدهم وحامل هواجسهم والمهتم بقضاياهم، المتحير عن أحوال أمته من المداحين، لهذا تتقاطع قصة الغفران مع قصة الإسراء والمعراج فمن البديهي أن يستعملها المعري لأغراضه الفنية « ولقد شكّل القرآن الكريم رسالة الغفران، وأوحت قصة الإسراء والمعراج لأبي العلاء أن يصعد بابن القارح إلى العالم الآخر»[4] فالمادة التي وصفها المعري في عالمه المتخيل جزء منها مأخوذ من القرآن والسنة النبوية وأحاديث السلف الصالح،« فمن الجنة القرآنية أخذ أبو العلاء أكثر المادة التي صاغ منها جنته، بحيث يخيل للقارئ المتعجل أن أبا العلاء قد نقل هذه الصور القرآنية، ولم يزد على أن أضاف عنصرا

---

[1] - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، ج6، ص 360.

[2] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص140.

[3] – أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ج6، ص365.

[4] – منير سلطان، التضمين والتناص وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجا، ص91.

هنا، أو زاد لونا هناك، فقد تشابهت الصورتان في الملاذ والنعم المعدة لأهل الجنة»[1] لكن الحقيقة هي الأسلوب الفني في عرض هذه الأفكار والغرض منها.

ما يمكن أن نسجله هو الطريقة الفنية الساخرة التي شكلها المعري لإثبات أنّ ابن القارح اختار فطرته التي تمناها طوال حياته فهلك وهلك من معه من زمرة الشعراء المتكسبين بفنهم.

ب- الشعر:

يبدو أنَ الغفران في سائر الرسالة هو للشعر والشعراء وأهل اللغة، ذلك أنهم هم الذين يمتلكون حاسة ذواقة تنجلي منها رقائق المعاني والمقاصد بها تدرك معاني القرآن وإعجازه البياني اللغوي المعجز، فلقد كان أبو العلاء المعري ممن شغل نفسه بشعر العرب قديمه ومحدثه في مثل تلك الفترة التي يندر أن نجد فيها من يعنى بالأخلاق والدقة في الروايات والأسانيد والأخبار والأشعار، لذا نجد المعري أطال النظر في أمور الشعر وعرف جيده ورديئه ووقف على أسباب جودته، فكان من المحكم أن تحفل "رسالة الغفران" بهذه الظاهرة؛ ذلك أن المتحاورين فيها أدباء وشعراء، وموضوع حوارهم دائما هو الأدب والشعر واللغة، وكل مواقفهم تتطلب الاستشهاد بالشعر وإيراد مختلف رواياته، لذلك لا نكاد نجد صفحة خلت من بيت أو أبيات من الشعر في هذه الرسالة، بل إن بعض مواضيع الاستشهاد تضمنت قصائد كاملة على الرغم من طولها (كما هو الحال في قصيدة الخيثعور)، وتتوع مناسبات إيراد هذه النماذج العديدة فتأتي لتوثيق نص أو تصحيح رواية أو مناقشة قضية لغوية أو التعرض لمسألة نقدية، فتناولت المعنى أو الألفاظ أو المناسبة أو المقام إلى غير ذلك من المواقف والمناسبات العديدة التي حفلت بها رسالة الغفران، لهذا تنوعت الملاحظات في فروع النقد الأدبي وأغراضه « من النقد للروايات والتثبت من صحة نسبتها، إلى نقد المعاني في مطابقتها للمقام الذي يُزعم أنها قيلت فيه، إلى نقد لغوي يرتاح فيه أبو العلاء المعري بثقافته اللغوية الغنية إلى نقد طبائع الشعراء وما عرف من أخلاقهم في هذه الفانية، إلى نقد

[1] – عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص110.

للأساليب بناء المعرفة باختلافها مع اختلاف العصور»[1] فمن بعض أمثلة نقد الروايات في الشعر ما جرى بين ابن القارح وآدم من صحة نسبة أبيات شعرية تنسب إليه، وهي[2]:

تغيرت البلاد ومن عليها ** فوجه الأرض مغبر قبيح

تغير كل ذي لون وطعم ** وقل بشاشة الوجه المليح

بعد أن ينفي آدم -عليه السلام- نسبتها إليه، بقوله « أعزز عليّ بكم معشر أبينيَّ، إنكم في الضلالة متهوكون، آليت مانطقت هذا النظيم، ولا نطق في عصري وإنما نظمه بعض الفارغين، فلا حول ولا قوة إلا بالله كذبتم على خالقكم وربكم، ثم على آدم أبيكم، ثم على حواء أمكم، وكذب بعضكم على بعض، ومآلكم في ذلك إلى الأرض»[3] فيمكن أن نفهم من نقد هذه رواية ونسبتها إلى آدم، الفكرة التي ظلت تراود المعري أن الطبع البشري فاسد منذ بدء الخليقة، ولهذا أكثر المعري من نقده للأبيات الشعرية المنحولة، فقد جاء على لسان أعشى قيس قوله: « ما أذكر أني سلكت هذا القرى قط»[4] ردا على ابن القارح كما جاء في رد نابغة بني جعدة عن أبيات رويها شينا نسبت إليه قوله :« ما جعلت الشين قط رويا»[5]، والأمثلة كثيرة، وهي تعني من جهة المعري أن من الشعر موضوع ومفتعل والتشكيك في صحة بعض الروايات، كما نتبين من خلاله سعة اطلاعه على الشعر ورواياته وأسانيده، أما من جهة ابن القارح فتردد وتكرار هذه الظاهرة لبز أذنه وعقله بأن ليس كل ما يقوله لسانه يؤتمن جانبه، وخاصة في عالم الشعر والشعراء، فالكذب من أهم الصفات الشعراء المداحين بغير وجه حق، أما من جهة نقد المعاني فنورد مثالا عن ذلك؛ في تلك الحوارية التي دارت بين النابغة الذبياني وابن القارح حول مقاصده من وصف زوجة النعمان بن المنذر[6]:

زعم الهمامُ بأنّ فاها باردٌ ** عذبٌ مُقبلُة شهيُّ المـوردِ

---

[1]- إدوارد البستاني، أبو العلاء المعري، متأمل في الظلمات، ص129.

[2]- أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، حققه وضبطه وزاد في شرحه علي محمد البجاوي نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، (دط)، (دت)، ص29.

[3]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص264.

[4] – المصدر نفسه، ص207.

[5] – المصدر نفسه، ص209.

[6] – النابغة الذبياني، الديوان، ص80.

زعم الهمام ولم أَذُقْهُ أنّهُ ** عذبٌ إذا مــا ذُقتهُ قلت: ازدد

زعم الهمام ولم أذقه أنه ** يُشفي بريًّا ريقها العطشُ الصّدي

فيقول ابن القارح مخاطبا النابغة الذبياني:« ثم استمر بك القول، حتى أنكره عليك خاصة وعامة»[1] فيجيبه النابغة الذبياني بفهم وذكاء « لقد ظلمني من عاب عليّ،ولو أنصف العلم أني احترزت أشد احتراز، وذلك أن النعمان كان مستهتر بتلك المرأة فأمرني أن أذكرها في شعري، فأدرت ذلك في خلدي فقلت: إن وصفتها وصفا مطلقا جاز أن يكون بغيرها معلقا، وخشيت أن أذكر اسمها في النظم فلا يكون ذلك موافقا للملك، لأن الملوك يأنفون من تسمية نسائهم، فرأيت أن أسند الصفة إليه فأقول: زعم الهمامُ»[2] ورغم أن المعري التمس إثارة قضية لغوية، لكن يبقى من بين المقاصد القائمة هو بيان تعدد المعاني والأغراض من القول الشعري، أما من جهة ابن القارح فهي إشارة إلى هذا الشويعر الذي ما صان عرض ولي نعمته لا بلسانه ولا بقلبه ولا بمقاصده، وهذا يندرج في إطار الغرض العام من كتابة رسالة الغفران، أما النقد اللغوي فلا يكاد يحصى، وتبدو المشكلات اللغوية والنحوية التي عالجها أبو العلاء المعري في رسالة الغفران محللا وناقدا، من المواضيع التي ظلت تقلقه، كما لو كانت هاجس ظل يطارده طوال حياته ولعل مجيء الفرصة المواتية للتعبير عن هذه الرؤى حركته رسالة ابن القارح" فيعرض على لسانه أثناء تطوافه في العالم الآخر هواجبسه اللغوية والأدبية التي ظلت تستفزه حتى أخريات حياته، فكانت هذه الرحلة الخيالية طريقة فنية لجأ إليها المعري على ألسنة أبطاله فعرض أفكاره حول طائفة من المسائل التي ظلت عالقة بين علماء اللغة والنحو، على الرغم من أنّ رسالة ابن القارح لم تُشر إلى مثل هذه القضايا[3]، وكمثال على ذلك النقاش اللغوي الذي دار حول بيت للأعشى قيس في معنى"أغار"، في قوله[4]:

نَبيٌّ يَرى مَا لا يرونَ وذكرهُ ** أَغَار لَعَمْري فِي البِلاد وأَنْجَدَا

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص204 .

[2] – المصدر نفسه، ص205.

3 – ينظر: صاحب بوجناح، دراسات في نظرية النحو العربي وتطبيقاتها، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1998 ص309.

4 – الأعشى، الديوان، ص50.

فجاء في سياق الرسالة أنّ هناك اختلاف في تفسير معنى أغار« حكى الفراء وحده في معنى أغار في معنى غار، إذا أتى الغور، إذا صح هذا البيت للأعشى فلم يرد بالإغارة إلا ضد الإنجاد، وروى الأصمعي روايتان:إحداهما، أن أغار في معنى عدا عدوا شديدا»[1] وهذه القضية اللغوية في معنى أغار، وهل هي "غار" أم "أغار"؟ وقع فيها خلاف بين أهل اللغة لاختلاف المعنى، فالفراء ارتضى وروى أغار من الغور، وهو ما نظّره ابن الأنباري وابن جني أن معنى "أغار" أتى الغور، «ويقال: قد أعرق الرجل:إذا أتى العراق، وقد أعمن: إذا أتى عمان، وقد أشأم: إذا أتى الشام، وقد بصّر وكوّف:إذا أتى البصرة والكوفة وقد احتجز وانحجز:إذا أتى الحجاز، وقد أيمن ويامن: إذا أتى اليمن» [2] لكن الأصمعي رفض ذلك ورأى أن "أغار" بمعنى أسرع من الإغارة، وأنجد بمعنى ارتفع، وأن رواية البيت "غار" وليس "أغار"، وهي بمعنى دخل غور تهامة فهو غائر وتبعه في ذلك ابن دريد حيث قال: «غارت المرأة على زوجها تغار غيرة بفتح الغين فهي غائر وغار الرجل في غور تهامة إذا دخله، ومن روى "أغار" لعمري فقد لحن وأخطأ»[3] لهذا يحفل المعري بهذه القضايا من جهة الرغبة في بيان اتساع أفق اللغة العربية وتوسيع حقل السماع على القياس ولذلك عندما أثيرت هذه القضية في بيت المهلهل:

أرعدوا ساعة الهياج وأبرقنا ** كما توعد الفحول الفحولا

لم يرتض المعري تخريجات الأصمعي؛ بإنكاره لمجئ البيت على "أرعدوا" و"أبرقنا"، وذلك بوصفه على لسان المهلهل بقوله:« فإن الأصمعي كان ينكره، ويقول إنه مولد، ...فيقول: المهلهل خذ به وأعرض عن قول السفهاء»[4]وهذه القضية اللغوية فيها خلاف بين أهل اللغة ؛حيث « قال أبو حاتم قلت للأصمعي :أتجيز:إنك لتبرق لي وترعد، فقال:لا، فقلت له، فقد قال الكميت:

أبرق وأرعد يا يزيد ** فما وعيدك لي بضائر

1 – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص180.

2 – الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ص112 .

3 – ابن دريد، الاشتقاق، ص18.

4 – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص354، 355.

فقال: هذا جرمقاني من أهل الموصل، ولا آخذ بلغته، فسألت عنها أبا زيد الأنصاري، فأجازها»[1] وهذا يؤكد خروج المعرّي عن التقيد بقواعد الإجماع في اللغة وخاصة في مجال الإبداع الإنساني، شريطة أن لا يلحق ذلك أذى بالمعاني، وهذا يدل على سعة اطلاعه على اللغة عامها وشاذها، وما تعلق بنقد بعض الأوزان الصرفية، وما سُمع عن أهل اللغة من قبيل معنى البواسن بالعربية، وأصل تسمية إنسان، ووزن "إوزة" وأصل كلمة "الزبرجد" إلى غير ذلك من أمور اللغة.

وعلى العموم فإن هذه الآراء تبين أن المعري كان إلى مدرسة الكوفة أميل[2]، وهذا لا يعني نفيه آراء مدرسة البصرة تماما، ولكن كونه كان يعتمد على حاسة الذوق فإنه يأنف من التقيد والقياس، بل يعتمد على السماع، وهذا شأنه شأن أمور الحياة الأخرى.

ج- الأمثال:

من طبيعة المثل أن يأتي في كلمات قليلة غير أنه يحمل الكثير من المعاني، ويثير الكثير من الإيحاءات، ويجسد الكثير من التجارب والخبرات الإنسانية العامة، وعلى حد تعبير ابن رشيق « المثل السائر في كلام العرب كثيرا نظما ونثرا، وأفضله أوجزه وأحكمه أصدقه »[3]، وحتى يصير المثل مؤثرا، وله أثر في المعنى يجب أن يكون موجز اللفظ مصيب المعنى، حسن تشبيه، فيه جودة في كنايته، فيكوّن منتهى البلاغة، وقد قيل « إذا جُعِل الكلام مثلا؛ كان أوضح للمنطق، وآنق للسمع، وأوسع لشعوب الحديث»[4] وشغف بهذا اللَون من القول الأدباء والشعراء فشاع في كلامهم وكثر في تراثهم ولقد شكلت الإحاطة بهذه الأمثال العربية جانبا من جوانب ثقافة أبي العلاء، وكانت هذه الكثرة من الأمثال يستمدها ويوظفها في علاقات معانيه المختلفة، وهذا ما جعل طه حسين يعد الأمثال ظاهرة في نثره عامة بقوله: « للأمثال في نثر أبي العلاء حظ عظيم، حتى إنك لتجزم بأن أبا العلاء أكثر الكتاب استعمالا للأمثال »[5] وقد طوع المعري بعض الأمثال في سياق رسالة الغفران، ومن

---

[1]- ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار المكتبة المصرية، مصر،ج3، (دط)، (دت)، ص293 .294

[2] – ينظر: محمد الطاهر الحمصي، مذاهب أبي العلاء في اللغة وعلومها، ص211.

[3] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر، وآدابه، ونقده، ج1، ص280.

[4]- الميداني، مجمع الأمثال، ج1، ص12.

5- طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص296.

أمثلة ذلك ما ورد في ديباجة الرسالة بحديثه عن الحماطة وضربه للمشتركات اللفظية لهذه اللفظة ومعانيها حيث قال: «أنّ فِي مَسْكَنِي حَماطَةً مَا كَانت قطُّ أَفَانِيَةً ولا النَّاكزةُ بها غَانِيةً تُثْمِر مِن مَوَدَّةِ مولاي الشيخِ الْجَلِيل»[1] وبعد إيرادها في مسالك من المعاني مرة بقوله «الحماطة ضرب من الشجر، يقال لها إذا كانت رطبة: أفانية »[2] وأخرى « وتوصف الحماطة بإلف الحيات لها»[3]، غير أن الأغلب إلى الثّبات منها ومن خلال السياق العام لرسالة الغفران هو شيطان الحماطة « يقال: كأنه "شيطان الحماطة"، وماهو إلا شيطان الحماطة يقال: ليبيس الأفاني "حماط"، قال أبو عمرو:الأفاني من الأحرار، واحدتها أفانية والشيطان الحية، وأُضيف إلى الحماط لإلفه إياه، كما يقال:ضب كدية، وذئب غضىً»[4] فعندما نربط هذا المثل بسياق رسالة الغفران فنجد أنّ ابن القارح الذي صوره المعري في جنته يتقاطع بفعله وقوله مع شيطان الحماطة، والدليل على ذلك أنه الوحيد من الشخصيات الذي تُرك على هيئته البشرية الهرمة، بل صّوره على أنه شبيه في صفاته وأفعاله للجان الذي بقي هو الآخر على هيئته لم يتغير، لذلك فهذا المثل الذي كان يضرب للرجل إذا كان ذا منظر قبيح، مدد المعري معناه ؛ وجعله يعني القبح المعنوي قي القول والفعل والهيئة كذلك من الأمثال ما ورد في الديباجة قول المعري مخاطبا ابن القارح « أما الأحامرة والأحمران يعجب بهما أسود ران، فيتبعه حليف ستر؛ مانزل به حادث هتر»[5] وهذا الكلام مأخوذ من المثل القائل « أفسد الناس الأحمران؛ اللحم والخمر، وقيل الأحامرة فيكون فيها الخلوق والزعفران»[6] فلقد سمح الحس الشعري للمعري أن يقوم بإعادة سبك هذا المثل في سياق حديثه عن ابن القارح وأمثاله من خلال بيان ما يريده هؤلاء الفئة من الناس؛ لتحصيل الشهوات الحسية التي كانوا يستمتعون بها في حياتهم الدنيا في أرجاء البلاط والأسواق ووقوعها كأماني للاستزادة منها في الآخرة، لذا استجلب المعري من التراث مادة وكيّفها حسب السياق العام من رسالته، فاستعمل الكثير من الأمثال، من بينها أنه جعل من

---

1 – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص129.

2 – المصدر نفسه، ص130.

3 – المصدر نفسه.

4 – الميداني، مجمع الأمثال، ج1، ص368.

5 – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص139.

6 – الميداني، مجمع الأمثال، ج2، ص79.

الشخصيات التي تعرفت عليها شخصية ابن القارح في عالم ما بعد الشهادة شخصية النابغة بني جعدة، وهناك من الأمثال ما يتقاطع مع هذا الاسم «الذئب يكنى أبا جعدة»[1] وهذا المزج الذي وظفه المعري بغية بيان الشرف الذي نزل بشخصية ابن القارح لبيان غدره السريع فالكنية حسنة لكن الفعل قبيح، فوراء المتعة الحسنة الاسم القبيح، وهذا الصحبة إشارة تلميحية ظريفة لمعرفة أوسمة الشرف الظاهرية التي تقلدها ابن القارح، والتي تطرح نقيض ظاهر اللفظ، أيضا يمكن أن نضم إلى ذلك ما جاء في معرض الحديث عن الغناء بطلب من ابن القارح لحضور المغنيات بتعجبه من وجود الجرادتين في أقاصي الجنة« فإذا سمع ذلك–لا برح سمعه مطروقا بما يبهجه– قال:لابد من حضورهما»[2] وهذا المعنى يتقاطع مع المثل القائل: « تركته تغنيه الجرادتان» وهذه إشارة ظريفة من المعري لبيان انغماس ولهو ودعة ابن القارح، وبهذا يكون هذا المثل تطابق مع الحدث العام لرسالة الغفران؛ وهو جلاء الحسية المشبوبة بالغناء الذي يهز أركان الوجدان، وما سيتتبعه من ارتكاب للفواحش ولا تكاد تمر صفحات قليلة من صفحات الرسالة حتى يصادفك مثل من الأمثال مدسوس ضمن أحداث الغفران، كحديث الحطيئة العبسي عن نفسه بقوله عن شقوته في حصوله على مكان في أقصى الجنة:«والله ما وصلت إليه إلا بعد هياط ومياط»[3] وهذا الحديث متأصلة جذوره مع المثل القائل « بعد"هياط ومياط قال يونس بن حبيب :الهياط الصياح، والمياط الدفع أي: بعد شدة وأذى، ويروى بعد الهيط والميط؛ الجور أي بعد الشدة الشديدة، وقال منهم من يجعله من الصياح والجلبة»[4] وهذا التوظيف استخدمه المعري لصك سمع ابن القارح وإنذاره، وإصلاحه، وبيان حقيقة أعذاره ومدحه الكاذب، فالحطيئة العبسي لم يحصل على مكان يرضي كل النفوس، فلقد أجيز بالقرب من النار رغم صدقه الشعري(بأبياته الواردة ضمن سياق الغفران)، فالمجال المفتوح والذي يمكن أن نتصوره عن المكان المناسب للإنسان غرق في الذنوب والمعاصي وخلا قلبه من الصدق، لهذا يمكن أن نعتبر هذه إشارات صغيرة من أمثال كثيرة وردت ضمن رسالة الغفران استخدمها المعري في سياق حديثه عن الشعراء الذين امتهنوا صناعة الشعر.

---

[1] – الميداني، مجمع الأمثال ، ج1، ص266.

[2] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص273.

[3] – المصدر نفسه، ص307.

[4] – الميداني، الأمثال، ج1، ص103.

6-1- الإشارات التاريخية والثقافية:

لقد أشار أبو العلاء المعري إلى أنه يعلم أحوال وأخبار الأمم السابقة، وهو القائل[1]:

ماَ كَان فِي هذه الدّنيا بنو زمن ** إلا وَعِنْدِي مِنْ أَخْبَارهم طَرْف

فقارئ "رسالة الغفران" يجد نفسه أمام كم معرفي يرتبط بالسيرة والتاريخ والأساطير والشعر والقصص التاريخية والنوادر، فنجد المعري يثبت الأسماء والكنى والأماكن وما اشتهرت به؛ كأن يتكلم عن الأماكن التي اشتهرت بصنع الخمرة فيقول مقارنا بين الخمرة المنسوبة إلى دار الدنيا وخمرة الآخرة :« أن الأصناف المنسوبة إلى الدار الفانية، كخمر "عَانَة" و"أَذْرِعَات"، وهي مضنّةٌ للنُّعَّاتِ؛و"غزة" و"بيت راس" و"الفِلسطيَّة" ذوات الأحراس، وما جُلب من بُصْرى في الوُسُوقِ تُبْغَي بِه المُرابَحةُ عِنْد سُوق......، وما اعتصر بصرخد أو أرض شُبام لكل مالك غير عبام ؛ وما تردد ذكره من كميت "بابل" و"صريفين"، وأتخذ للأشراف المنيفين؛ وما عمل من أجناس المسكرات مفوقات للشارب، وموكرات كالجعة والبتع، والمزر والسكركة ذات الوزر، وما ولد من النخيل، لكريم يعترف أو بخيل بخيل، وما صنع في أيام آدم وشيث إلى يوم المبعث من معجل أو مكيث إذ كانت نطفة ملكة، لا تصلح أن تكون برعاياها مشتبكة »[2] فمعظم هذه المناطق اشتهرت بصُنع الخمرة كأذرعات وبابل[3]، أوكبشام وصرخد، وصريفين[4] لهذا فالمعري يثبت الأماكن التاريخية ويوظفها في سياقها الجديد، لأننا إذا اعتمدنا على سياقاتها القديمة فلن ننال منها شيئا، لأنها مزجت بأساليب فنية، وهذا الحكم ينطبق على فنه بصفة عامة وشعره بصفة خاصة، لذا أشار السيد ابن البطليوسي إلى هذه الصفة في شعره بقوله« ولعمري إنه لشعر قوي المباني، خفي المعاني، لأن قائله سلك به غير مسلك الشعراء، وضمنه نكتا من النحل والآراء، وأراد أن يرى معرفته بالأخبار والأنساب وتصرفه في جميع أنواع الآداب فأكثر فيه من الغريب والبديع، ومزج المطبوع بالمصنوع، فتعقدت ألفاظه وبعدت أغراضه »[5] وعليه لا نفهم المعاني

---

[1] – أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج2، ص100.

[2] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص150- 152.

[3] – ينظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ج 1، (دط)، 1977، ص 130، 309.

[4] – ينظر المرجع نفسه، ج3، ص318، 401، 403.

[5] – ابن السيد البطلويسي، شروح سقط الزند، تحقيق طه حسين، المكتبة العربية للتراث، الدار القومية، القاهرة، مصر (دط)، 1964، ص10.

الواردة في رسالة الغفران إلا بمراعاة نسقها الجديد الذي اكتسبته، وهذا يدلك على « مقدار ما كان يحفظ من الشعر والنثر، ولاسيما إذا لاحظت قوة ذاكرته، وجودة حفظه، وقد أتقن أبو العلاء التاريخ كما تحدثنا بذلك آدابه»[1]

1-7- الجمل الدعائية:

الدعاء وسيلة من وسائل تجاوز المحن، وهو مخ العبادة وعمادها،كما أنه رمز لانفراج الهموم، وبه تزول الأحزان وتتحقق السعادة وتنصرف الأفئدة مشرئبة، وكما تصور المعري ابن القارح يشتغل بصناعة الأدب ويتكسب بها، فإن ما لصق وبقى مستقراً بقلبه ووجدانه؛ هو هذه الأدعية من قبيل:« فيقول زاد الله –في أنفاسه– إني سألت ربي عز سلطانه، ألا يحرمني في الجنة تلذذا بأدبي الذي كنت أتلذذ به في عاجلتي فأجابني إلى ذلك »[2] فإذا عرفنا معنى التلذذ الحسي ودوافعه عرفنا القيمة الحقيقية لهذا الدعاء المبين عن ذات مداومة للإغراق في البهيمية، وعليه نستشعر قيمة الدعوات التي تتخلل أعقاب نهاية كل الصلاة ومنتهاها «إني كنت أخلص الدعاء في أعقاب الصلوات قبل أن أنتقل من تلك الدار أن يمتعني الله بأدبي في الدنيا والآخرة فأجابني إلى ما سألت، وهو الحميد»[3] فقيمة الدعاء تتمثل في تحقق الاستجابة، وكل قلب مجبول بأماني ورغبات عندما تتحقق تغمره السعادة وتسكنه، فرمزية الدعاء هنا تظهر دلالة مزدوجة، في ظاهرها الدعاء لابن القارح بالعلم الديني والصفاء النفسي، لكنها تبطن الرغبة في كشفه وكشف خبثه وسريرته التي استقرت على طبع الطمع والتكسب لأنّ الشيء الوحيد الذي أنشغل به خاطر وذهن ابن القارح هو اللذة والمتعة الفانية، هذا الرجل الذي لم يستطع أن يصبر في أيام قلائل من أخريات حياته بعد أن هتكت به عوارض الدنيا، يتوسل ويأمل في الحصول على المغفرة بل هذا الأدعية تبين قيمة الأشياء التي يتحدث عنها ابن القارح من الإخلاص وبعده عن الصحة والعقيدة، لذلك صور المعري هيجانه على الكثير ممن اتهموا بالزندقة دون أن ينظر

[1] – طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص302.

[2] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص201.

[3] – المصدر نفسه، ص244.

في أمور نفسه « وجملة الدعاء تقليد من تقاليد كتابة الرسائل، ولها مراميها، فهي ترضي المرسل إليه، وتميله إلى موضوع الرسالة ، وتزيل من نفسه ما يعلق بها من شوائب، وتوثق علاقة المرسل بالمرسل إليه»[1] والأدعية أسلوب عام في شخصية أبو العلاء المعري، لكنها ظاهرة خاصة في رسالة الغفران فلا تمر علينا صفحة إلا و بها دعاء أو اثنان وهناك « في الرسالة ما يناهز ثمانين دعاء»[2] وهي لا تتكرر بل تتجدد حسب الأغراض، فإذا كان الأمر يتعلق بالعلم يستعمل دعاء خاص به « وأدام رواحه إلى الفضل»، وإذا كان الأمر يوحي بسعة الاطلاع يكون الدعاء مناسبا للمقام (ثبت الله أركان العلم بحياته)، وإذا كان الأمر يتعلق بالسرور أو الخصومة تستعمل عبارات دالة على ذلك، وهذه الأدعية كلها جاءت مقترنة بلفظ الجلالة مما يعطيها وقعاً أجمل،وهي وليدة السياق النفسي والمعنوي لا اللفظي للعبارة[3]، وعلى رمزيتها لا تفهم إلا بالفهم العام لرسالة الغفران، فكلها تحمل معنى مزدوجا، يقول أبو العلاء المعري في ثبات ابن القارح قوله« فإذا سمع الشيخ –ثبت الله وطأته – ما قاله ذانك الرجلان، طمع في سلامة كثير من الشعراء»[4] فالقراءة السريعة للدعاء تفهم على أنها التفرد وسعة العلم والتميز لابن القارح، وبالتأمل المتمعن نفهم عكس ما توحي به ظاهر العبارة، وخاصة بالولوج إلى السياق النصي والطريقة التي وظف بها فالمعنى الظاهر دعاء بتثبيت وطأة ابن القارح، ولكن المعنى الآخر الذي يقصده هو الدعاء بتثبيت وطأة الدهر على ابن القارح، وهكذا نرى المعنى أنقلب إلى الضد[5]، ويمكن أن نفسر الجملة الدعائية التي يقول فيها على لسان ابن القارح قوله:« أزلفه الله مع الأبرار المتقين »[6] فلو دققنا النظر فظاهر الجملة الدعاء لابن القارح أن يدخله الله الجنة مع الصالحين المتقين على اعتبار أنّ الأبرار جمع بار، وما إلى هذا قصد، وإنما قصده "الأبرار" جمع" بُر" وهو الفأر، ويكون

[1] – منير سلطان، التضمين والتناص وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجا، ص119.

[2] – عمر بنور، رسالة الغفران قراءة في الرحلة (القص، الخيال، الهزل)، ص101.

[3] – ينظر: منير سلطان، التضمين والتناص وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجا، ص120.

[4] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص286.

[5] – فوزي محمد أمين، رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، ص75.

[6] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص360.

المعنى دعاء لابن القارح أن يزلفه الله مع الجرذان الخائفين[1]، أيضا قوله «جعل الله سمعه مستودعا كل الصالحات»[2] ويقصد من هذا الدعاء أن يكون تاركا لكل الصالحات[3]، وبهذا يظهر أنّ ابن القارح مكان لكل الموبقات، فهو يخلو من الحكمة والأدب بل مكان كل النقائص من قول أو فعل لهذا قال في أحد الأدعية عليه :« صار وليه من المتبوعين ،وشانئه من المسبوعين»[4] و يقصد بالمتبوع المطارد، وبالمسبوع المطعون عليه وعلى هذا يكون المعنى صار ناصره من المطاردين[5]، وهذا يؤكد التصور الحقيقي لشخصية ابن القارح وأمثاله، فهم يعيشون عيشة إبليس، لأنهم انغمسوا في الحياة بالكذب والتدليس والتكسب بغير وجه حق وتصوير الحقائق على غير وجهها الحقيقي،من ذلك قوله: « أرغم الله أنف شانئه»[6]، وقد قال الأصمعي« أرغم الله معطسه، والرغم كل ما أصاب الأنف مما يؤذيه ويذله»[7] ولهذا يصبح المعنى يفهم على أنه الدعاء على ابن القارح، ومن أمثلة ذلك أيضا معرض حديث المعري عن هش نفوس شخصياته للعب بالدعاء لابن القارح بقوله «حسّن الله الأيام بطول عمره»[8]، وقد جاء في قول ابن دريد :« حس وحسان إما من قولهم: حس القوم يحسهم حسا؛ إذا قتلهم قتلا ذريعا، وإما من الحسن؛ فإن كان من الحسن فالنون أصلية وإن كان من الحس فالنون زائدة»[9] والسياق الذي ورد فيه الكلام؛ يؤكد على أن حسن من حسَّ بدليل أن الآنية تقترع ويسمع لها أصوات بقول المعري « وتقترع الآنية فيسمع لها

---

[1] – ينظر: فوزي محمد أمين، رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، ص76.

[2] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص324.

[3] – ينظر: فوزي محمد أمين، رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، ص78.

[4] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص341.

[5] – ينظر: فوزي محمد أمين، رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، ص78.

[6] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص205.

[7] – الأصمعي، الأمثال، جمع وتحقيق وترتيب ناصر توفيق الجباعي, منشورات الهيئة العامة السورية، دمشق, سوريا (دط)، 2010 ، ص41.

[8] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص172.

[9] – ابن دريد، الاشتقاق، ص449.

أصوات تبعث بمثلها الأموات»[1] وهذا ما يجعل أغلب الأدعية تحمل معاني لغوية ضدية كقول المعري على ابن القارح« أجزل الله عطاءه من الغفران»[2] فظاهر العبارة الإكثار وتمني العطاء لابن القارح لكن « جزيلة : فعيلة من جزلت الشيء؛ إذا قطعته ويقال عطاء جزل إذا كان كثيرا، وحطب جزل إذا كان قطعا كبارا عظاما»[3] وهذا ما يجعلنا نفهم أن المعنى ليس الغفران بالاستعمال العادي وإنما شج ابن القارح وكأنه قطعة من حطب بسب تهالكه على الموبقات واهتمامه بأمور غيره دون نفسه؛ نقول أنّ الدعاء متعدد بتعدد مواقف الغفران، لكنه يحمل سخرية مكتومة وتلميح بعيد وله دور فعال في السياق نابع، مغروس فيه نتبين طبيعته من طبيعة اهتمامات الشخص وميوله الفكرية والمعرفية والدينية، لهذا يمكن أن نضيف ملحوظة مهمة حول الأدعية فالكثرة والكثافة يحولان المعنى إلى الضد، كما أنّ المكان لا يستدعي كل هذه الأدعية فقد مضى وقتها، فتحقق الاستجابة يكون قبل الميعاد أما بعده فلا معنى له.

1-8- الاستطراد:

هي طريقة مميزة في أسلوب أبي العلاء المعري، حيث ينهال عليك بالشروح اللغوية والمعنوية حتى ينفذ صبرك، ثم بعد أنَ يعودك على الصلابة والخشونة يعود بك إلى سياق الرسالة من جديد، وللإشارة هناك من عد هذه الاستطرادات من صلب النص العام للرسالة وهناك من ربطها بالجانب التعليمي لأبي العلاء المعري، وقد عدت عائشة عبد الرحمان في دراستها للغفران أنّ هذه الشروح الاستطرادية تعد من صلب المتن لإظهار البراعة اللغوية كما يمكن إضافة ملاحظة حول هذه الاستطرادات فهي كانت تمثل متنفس عن الفراغ الذي يعانيه هذا الرجل، ومن جهة أخرى على الاطلاع الواسع وكثرة التقليبات ليأتي على ما نفسه من كلام وحوار وهذا وجه من وجوه الشخصية العلائية معقدة الاتجاهات ومتنوعة الاختصاصات متداخلة الاهتمامات؛ « فهو إذ يتحدث عن الأوضاع الاجتماعية في عصره

---

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص172.

[2] – المصدر نفسه، ص359.

[3] – ابن دريد، الاشتقاق، ص376.

وعن الحالة السياسية المتوترة بسب الصراع المرير بين العرب و الروم في بلاد الشام يقارن بين أحوال الناس وعالم اللغة لما بينهما من تشابه فينطلق من هذا التشابه بين شؤون الناس وأحوال اللغة فتغريه المقارنة وتحثه على استحضار ثقافته اللغوية التي تمده بما يريد من الصور والتشابه وتساعده على بسط القضايا وطرح الإشكاليات»[1]، وهو مع هذا يبقى ردة فعل ايجابية يقوم بها أبو العلاء المعري ليبهر سامعه ويتملَّكه ليعترف به وبأستاذيته، ولا أدل على ذلك أبيات النمر بن تولب في قوله[2]:

ألم بصحبتي وهم هجوع ** خيال طارق من أم حصن

لها ما تشتهي عسلا مصفى ** إذا شاءت و حوّارى بسمن

لقد بنى من قصة هذه الأبيات تخريجات وتأويلات تبين القدرة على الاستطراد المعرفي والصبر الشديد والاستقراء مع العلم بلغة الشعر وغاياته، وهذا نتيجة « تأثره بالقانون الفلسفي الذي أخذ به نفسه»[3] لهذا يمكن أن نقول« إن الشواهد الأدبية والسياقات التي صنعها المعري وأحضر فيها شخصيات أدبية معروفة من قبل، قراءة ثانية أو اتصال جديد يحدث بين القارئ والنصوص التي يعرفها في مقاماتها الأولى وهي بهذا الشكل قراءة مركبة لأنها تزاحم القراءة الأولى، وتعيد إنشاء العلاقة بين القارئ والنص الجديد»[4] فالمعري استلهم من التراث قضايا لغوية وأدبية وشعرية وأعاد دمجها بأسلوبه الخاص والذي يستجيب للغرض العام من رسالة الغفران والذي يهدف إلى معرفة النفوس البشرية وكشف لؤمها وغدرها وحسيتها المتباهية والمادية.

---

[1] – يوسف العثماني، أبو العلاء المعري معجميا، معهد بورقيبة للغات الحية، دار سحر للنشر، تونس، ط1، 2009 ص12.

[2]– الصفدي، الغيث المسجّم، ضمن كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، ص405.

[3]– طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص302.

[4]– صالح بن رمضان، المعري ورسالة الغفران، مجاوزة الحدود وحدود المجاوزة، ص3.

2- المعاني في رسالة الغفران:

2-1-المعاني الإنسانية العامة:

يكتب أبو العلاء من الخاص لينطلق نحو العام، فالمفاسد الاجتماعية والتصورات الدينية تقتلها العادة وفوضى الانتساب الوراثي، فهو يعالج أمور لها علاقة بالنفس وتصوراتها كأن يكتب عن الظلم أو النفاق أو أسئلة تتعلق بالوجود وما بعده، فهذه الأمور تقلق المثقف الحقيقي،لأنّه ينظر بنظرة المسؤول عن المجتمع، وينصب نفسه لكشف العلل ويوضح له طرق العلاج، وعلى الإنسان الفطن أن يستأنف طريقه للتميز بين الغث والسمين، الحقيقي والمزيف، ومما ساعد المعري على ذلك قدرته على تطويع الثقافة اللغوية في أداء المعاني دقيقة المقاصد بتقليبه للوجوه اللغوية والمعاني المتعددة للحياة يقابلها تعدد في أوجه المعاني.

2-2-المبالغة:

يستعملها بحسب قراءاته للشخصية المرسلة، فإذا كانت من الشخصيات الحميمة أطال ببيان فضلها في العلم ومدحها مدحاً يخلو من المجاملة أو الزيادة، وإذا كانت الشخصية المرسلة متملقة متحولة فإنّ تعظيمه لها لا يفهم إلا إذا فُهم معناها العكسي، لهذا فمداعبته لشخصية ابن القارح هي دعوة له ولأمثاله إلى التواضع والتريث في الحكم على الناس، بل دعوة صريحة إلى معالجة النفس قبل المرور إلى الغير، لهذا فالمبالغة الكاذبة قد قَلّت لكنها لم تمح، وقد اتخذ لها أبو العلاء المعري دواء حسنا، فما تجده من مبالغة في نثره إلا وقد أحاطه من الألفاظ بما يكف من غلوائها؛ فتراه يستعمل كاد مرة و "لو" مرة أخرى[1] ويمكن أن نعده من الكتاب الذين ماتوا وفي أنفسهم شيء من "لو" و"إذا" وهذه الشرطية تؤكد فرضية الامتناع من تحقق الأشياء، وقد لاحظ هذه الظاهرة حسين الواد وعلق عليها قائلا: « وتكثر في هذا النص الجمل الشرطية المبدوءة "بلو" المفيدة للاستحالة»[2].

---

[1] – ينظر: طه حسين، ذكرى أبي العلاء, ص 288.

[2] – حسين الواد، البنية القصصية في رسالة الغفران، ص36.

2-3-القوة والصدق:

الإنسان الحقيقي هو الذي يتكلم عما يؤمن به بصراحة، فالإنسان المتماسك هو الذي لا يتغير ولا يعيش خالي الوظيفة في هذه الحياة ،وطبعا كل ما كان الإنسان يعيش مبادئ حقيقة فإنّ تصوره لعالم الآخر يزيده قناعة بزوال هذه الدنيا،فالعمل الكثير مع القول القليل أفضل من البروز المفاجئ حتى مع العمل الكثير، فأقل الأعمال وأدومها خير من الكثرة المتقطعة، ومادام المعري يتحدث عن عالم الشعر والشعراء، فخير الشعر ما دل على حكمة يقبلها العقل وأدب يحبَ به الفضل وموعظة ترفض جماح الهوى.

2-4-الأسلوب القصصي:

اصطنع أبو العلاء المعري حواريات قصصية ضمن قصة كبرى هي قصة الغفران، وفي هذا وظف تجربته الشخصية، ففعل الخير تفعله الذات لأنها تراه خيراً وتتجنب دون ذلك لهذا « فالمغامرة العقلية التي قام بها أبو العلاء عبر رحلة خيالية للآخرة بين الجنة والنار، كان لابد من أن يوازيها مغامرة أخرى شكلية يجاوز فيها وضعيته بوصفه شاعراً فينحى القالب الشعري ليختار الشكل القصصي من خلال الرسالة حيث بدت الرسالة شكلا مناسبا لاستيعاب السرد الذي لم يكن الشعر قادراً على الإيفاء به، وقد أعطى السرد النثري عبر الرسالة لأبي العلاء إمكانا رحبا للخيال، رغم أن عالم القص عنده اقتصر على فئة الأدباء من الشعراء و اللغويين و الرواة»[1] فالمسار الزمني والتاريخي والتراثي يكشف التجارب السابقة وحقائقها، فقصة الإنسان مع الحياة هي قصة عمل وزمن، فلا خلود لأحد على وجه الأرض، تبقى كيف يستفاد الدرس المعمق والموجز من الحياة على حسب الأخذ والعطاء، لهذا تتفق قصص الحياة في بعض مظاهرها لكنها تختلف في أسلوب وفهم كل إنسان، وليس أدل على ذلك إلا المحاورات التي أجراها ابن القارح بينه وبين الشعراء من

---

[1] – ألفت كمال الروبي، تحول وبزوغ الشكل القصصي في رسالة الغفران، ص249.

أهل الجنة و النار [1] والتي بينت تشعب تصورات الناس وطرق تفكيرهم؛ وخاصة الشعراء الذين صرفوا حياتهم في معرفة شؤون النفس والحياة على مر العصور.

2-5-النزعة العقلية التحليلية:

يلجأ أبو العلاء المعري في مناقشات القضايا الوجودية من منطلق عقلي وإحساسي فالتصورات الاجتماعية وما تكرسه الأنظمة السياسية قد لا يكون له علاقة حقيقة بالأشياء، وإنما هي المراوغة والتواكلية وحب الاستغلال والمظهر لغاية من غايات أم دفر (الحياة)، ولهذا كانت له ملكة قوية كونتها له دراسته للحياة و أخلاق الناس وتعمقه في الدرس العلمي

2-6-التهكم والسخرية بالحديث عن طريق ألسنة الحيوانات:

يتميز أبو العلاء المعري بحكمة إنسانية عالية بمعرفته أنّ المواجهة لا تصلح للخصم، لذلك يترك مجالا واسعا للقراء لكي يكتشفوا الأخطاء والعيوب المادية التي تأسر الإنسان، ومن ذلك ما يرويه على لسان الحيات في رسالته (الغفران)، فهذا المرح والذعور من الحيات الذي يصاب به ابن القارح وأمثاله لإقرار حقائق تتعلق برغبة الإنسان في تحصيل السعادة واجتناب ما دون ذلك،فقد جاء في حديث ابن القارح مع النابغة الجعدي عن الحور العين قوله:« إنا الله ،جلت قدرته، منّ علينا بهؤلاء الحور العين اللواتي حولهن عن خلق الإوز، فاختر لك واحدة منهن، فلتذهب معك إلى منزلك تلاحنك أرق اللحان، وتسمعك ضروب الألحان، يقول لبيد بن ربيعة: إن أخذ أبو ليلى قينة، وأخذ غيره مثلها، أليس ينتشر خبرها في الجنة، فلا يؤمن أن يسمى فاعلوا ذلك أزواج الإوز؟» [2] لهذا تضرب الجماعة عن اقتسام الحور خوفا من التسمية بأسماء الإوز وهي تحمل أكثر من دلالة، فالمظهر الأول يبعث على الضحك والسخرية من التركيبة البشرية، والتي لا تريد أن تنكح مخلوقات غريبة أما المظهر المخجل فهو الخوف والذعر من انتشار الخبر بين سكان أهل الجنة ،لهذا كان

---

[1] - ينظر: طه حسين، ذكرى أبي العلاء، ص302.

[2] - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص234.

نقد المعري للكثير من الأخلاق والعادات والتصرفات السلوكية المرائية لكشف طبيعة نفوس الناس، لكن هذا النقد يبقى ظريف يعتمد على العقل ويبتعد عن الألفاظ الهجينة والقبيحة لذلك يعدد الأهداف من تعدد ذكر أصناف الحيوانات؛ فالإنسان في رأيه يخاف المجهول ويخشى الفقر والمرض ويعجز عن الوفاء بالعهود، لذلك دمج رمز الحية وصاحبها، والتي يضرب بها المثل في الغدر، وقد حبسها النابغة الذبياني في ديوانه بقوله[1]:

وَإني لألقى من ذوي الضَّغن منهم ** **وما أصبحت تشكو من الوجد ساهرهْ**

كَمَا لقيت ذاتُ الصَّفَا من حليفها ** **وما انفكت الأمثال في الناس سائرة**

فلما رأى أن ثمر الله مالـه ** **وأثّل موجودا وسدّ مفاقـره**

أكب على فأس يُحِدّ غُرابها ** **مُذكّرة من المعاول باتره**

فقام لها من فوق جحر مشيد ** **ليقتلها أو تخطئ الكفُّ بادره**

فلما وقاها اللهُ ضربةَ فأسه ** **وللبرِّ عينٌ لا تُغَمّضُ ناظِره**

فقالَ: تعالي نجعل اللهَ بيننا ** **على مالنا أو تُنجزي لي آخره**

فقالت: يمين الله أفعل إنني ** **رأيتك مسحوراً يمينُك فاجره**

أبى لي قبرٌ لا يزالُ مقابـلي ** **وضربةُ فأس فوق رأسي فاقره**

حيث كانت «العرب تضرب أمثالا على ألسنة الهوام،قال المفضل الضبي: يقال امتنعت بلدة على أهلها بسبب حية غلبت عليها، فخرج أخوان يريدانها فوثبت على أحدهما فقتلته، فتمكن لها أخوه في السلاح، فقالت له:هل لك أنْ تأمني، فأعطيك كل يوم ديناراً فأجابها: إلى ذلك حتى أثري، ثم ذكر أخاه فقال: كيف يهنئني العيش بعد أخي؟ فأخذ فأسا وصار إلى جحرها فتمكن لها، فلما خرجت ضربها على رأسها فأثّر فيه، ولم يمعن،ثم طلب الدينار حين فاته قتلها، فقالت: إنه مادام هذا القبر بفنائي، وهذه الضربة برأسي فلست آمنك على نفسي»[2] حيث أنّ البناء الفني الذي استحضره المعري في روضة الحيات يعد تجسيدا

[1] – النابغة الذبياني، الديوان, ص89، 90.

[2]– ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تقديم وشرح حسن تميم، راجع فهارسه محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم بيروت لبنان، ط2، 1986، ص90.

حقيقيا لهذه القصة، والتي ذكرها عند الخلوة الحسية التي كان يقوم بها ابن القارح في الجنة « ثُمّ يَضْرِبُ سائراً في الفردوس، فإذا هي بروضةٍ مُونِقَةٍ، وإذا هي بحيّاتٍ يلعبن ويتماقلن يتخافقن ويتثاقلن فيقول: لا إله إلا الله، وما تصنع حيّة في الجنة؟ فينطقها الله –جلت عظمته– بعدما ألهمها المعرفة بهاجس الخلد فتقول:أما سمعت في عمرك "بذات الصفا" الوافية لصاحب ما وفى؟»[1] يثور أبو العلاء المعري في "رسالة الغفران" على شخصية ابن القارح بعدما تنكشف ذاتها للآخرين فيقرعها بالحجة،ويجعلها ضحية من ضحاياه الفكرية لبيان غدره بعدما مات قلبه واستقام عود لسانه، ومات ولي نعمته؛ راح يظهر الورع والتقوى وهي رمزية تخفي الغدر والتقلب المرضي للنفس ولهذا أعد له حديث آخر مع حية أحرى ليصيبه الفزع الأكبر من ارتشاف رضابها، فبعد أن يعرف ابن القارح أنها حية متحولة يرفض دعوتها ومجالستها « ويذهب مهرولا في الجنة، ويقول في نفسه: كيف يركن إلى حية شرفها السم، ولها بالفتكة همٌّ؟ فتناديه: هلم إنْ شئت اللذة»[2] فاللذة الجنسية لابن القارح أوقفتها صورة الحية لبعث التوجس والريبة في حقائق اللذات، وهذا الحديث بصفة عامة على ألسنة الهوام لبيان بهيمية الإنسان، والتي تستقر بها الرواسب المادية من حب النفس والشهوة والغدر وقلة الوفاء، ولجوء المعري إلى« السخرية لأنها شكيمة الغضب والتهكم لجام الغيظ»[3] فبدل السخط والتفجر بالسباب في وجه ابن القارح وأمثاله لبيان غدرهم، فما من جملة لأبي العلاء المعري لا تشي بحس السخرية المرة والتهكم اللاذع، رغم تلطف أبي العلاء في مواجهة ابن القارح بصريح العبارة، وحرصه على أن يحتال له بأقنعة ساترة من أماليه اللغوية والأدبية التي تشد الاهتمام وتثير العجب العجاب بحيويتها وغناها، لهذا اختار العديد من المشاهد في روضة الحيات ،والحيوانات المفترسة كالذئب والأسد والإوز لتمرير التحولات التي يقوم بها البشر في أفكارهم المادية « وقد يلتمس لهذه الظاهرة أصل قديم بعيد، عرفه العرب من قبل إنطاق الجماد والحيوان والجن على سبيل التمثيل والتخييل، ولكنه لم يبد في

[1] – أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص264.

[2] – المصدر نفسه، ص371.

[3] – إدوارد البستاني، أبو العلاء المعري، متأمل في الظلمات، ص62

صورته الكاملة إلا حين نقل ابن المقفع إلى العربية كليلة ودمنة في القرن الثاني للهجرة، وفيه يجري بيدبا الفيلسوف حكمه وآراءه الفلسفية ،على ألسنة الوحش والبهائم و الطير»[1].

2-7- الحجاج :

يتخذ الحجاج أسلوبا ينمو به الحوار بين الشخصيات، كإثبات من هو أحق بالجنة أو بياناً لأفضلية أبيات شعرية دون سواها، ويرجع اتخاذ هذا الأسلوب إلى الجدل والمناظرات التي كانت سائدة في عصر المعري والثقافة الفكرية والفلسفية التي تزود بها إضافة إلى الطابع التعليمي الذي كان يقوم به المعري والأمثلة كثيرة فلاشك أنه تعمد طريقة طرح السؤال والجواب.

2-8-السمة الروحية:

تبرز شخصية أبي العلاء المعري بإثارة الأسئلة اللغوية الحوارية، وترك الكثير منها غامضا تنعدم فيه الأجوبة القاطعة لأداء وظيفة تطهيرية صامتة، فيلجأ للانتقاص من شأن نفسه وفكره وعلمه وبيان ضعفه، ليرفع خصمه ساميا متعاليا حتى يفتقد توازنه وتتكشف أموره فيصير تصغيره تكبيرا وتكبيره تحقيرا، وقد جاء هذا الوصف في رسالة ابن القارح بقوله : « بلغني أنه – أدام الله تأييده – يُصغر كبيره وينزر صغيره فيصير تصغيره تكبيرا وتكثيره تحقيرا »[2]، وهذه الفكرة مبثوثة في شعره بقوله[3]:

إذا قلت المحال رفعت صوتي ** وإن قلت اليقين أطلت همسي

فكل إنسان يرى أنه يمثل عين الحقيقة يناوشه أبو العلاء المعري باعثا الريبة في كيانه دون أن يحسم له الأمور بشكل قطعي، فيترك الأرواح تتكلم في صمتها الصاخب معبرة عن آلامها لعدم اقتناعها بالوجود وهالاته وضخامته ونزعاته المادية التي لا بقاء لشيء منها بعد أفول نجم الحياة وبزوغ فجر الحقيقة الدائمة، إلا لشخص انتزع منها عملاً صالحاً بجهد صراعي مع هذا النفس التي هي منَا، لكنها أكبر عدونا،وهذا سر من الأسرار الإنسانية

---

[1] – عائشة عبد الرحمن، الغفران، دراسة نقدية، ص94.

[2] – ابن القارح، رسالة ابن القارح، ص27.

[3] – أبو العلاء المعري، اللزوميات،ج 2، ص45.

فالمنطق يجعلنا ننجذب ونحس بالرهبة أمام النفوس التي تحمل أحزانا عظيمة وآلاما كبيرة ولا نحس بمثل ذلك أمام المتفائلين الضاحكين الذين نأنس بهم ونميل لما ينقلونه إلى نفوسنا من الحبور والمرح، ولا نقف أمامهم وقوف الخاشع المتأمل حيال ذوي الأحزان العظيمة[1] وعليه يمكن أن نضم زيجة روحية أخرى لشخصية المعري وهي ترفعه عن الألفاظ السمجة المبتذلة، والتي تهين مباشرة النفس بالسفه والقبح، بل يستعمل المعاني العميقة والرمز البعيد في ترسيخ مَعْلَمِ أفكاره، وكأنه بذلك يكتب للخاصة من العلماء دون العامة، فهذه المجاهرة المهموسة توضح الذئاب البشرية في تكالبها وانغماسها في اللذات المادية، وبقاء ألسنتهم تتهجم وتمدح في كل المناسبات والمنابر على حسب المصالح وغايات النفس المضمرة.

ما يمكن تدوينه وإقراره في آخر هذا الفصل، قد نرفض بعض سنن الحياة بيد أنه لا يمكن أن نعطل الكثير منها، لأنّ في سريانيها وحدوثها كشف لمعارف تبقى مجهولة؛ فالممارسة المتروية العاقلة تنجلي معها غشاوة الأمور الزائفة والصادقة، وما درس الحياة إلا أقل الدروس مشافهة، أما الحقيقة التي تبقى راسخة في جزئها الأكبر هي درس ما بعد الحياة الذي ينعدم فيه اللسان وتنكشف فيه سلامة القلوب وتزول الهواجس والظنون وتشرق الأرض بنور ربها.

---

[1] – إدوارد البستاني، أبو العلاء المعري، متأمل في الظلمات، ص57.

خاتمة

التأويل رياضة عقلية ونفسية تتطلّب معاينة ومراساً، وتعد المحن والتجارب الفردية والجماعية جزءاً من هذه الرياضة الخشنة العبوس المنتجة، فالإنسان تتبنى نظرته لقيمة الأشياء المادية والمعنوية على قدر تجاربه ونفسيته في التحمل والتجلّد والفهم الحقيقي للأسباب القريبة والبعيدة لدرس الحياة، والتي بدورها تنعكس إيجاباً أو سلباً على مضامين ونتاجات صاحبها، وهذا شأن صاحب رسالة الغفران حيث احتوت رسالته على رموز ولغة ذات معان عميقة تعبر عن شخصيته وشدائده، ليس من اليسر سبر أغوارها وكشف مكنوناتها المتداخلة الممزوجة بعلاقات معقدة مع القدرة الإلهية والنفس والمجتمع والدين وقصة الخطيئة والمغفرة والحياة عامة وحياة الشعراء خاصة.

ومن أهم ما توصلت إليه في هذه الدراسة:

- إنَ علاقة المعري بالحياة والنفس والمجتمع لم تكن علاقة توافقية، بل كانت طباقا مأسويا ولم تكن جناسا بنوعيه؛ لذلك اتخذ من العزلة الجسدية والمعنوية سلاحا دفاعيا للتعبير عن حريته الفكرية، والبحث عن الحقائق الإنسانية بعيدا عن ضوضاء السياسية وغوغاء كيد الحاسدين واتهامات المداجين و المدّاحِين .
- لقد ولّد الهروب من الواقع السياسي والتطاحن الاجتماعي والإيديولوجي عند المعري نزوعا نفسيا خبروياً دفعه إلى الانكفاء في محبسه لمدة تسع وأربعين سنة لم يغادره إلا مرة واحدة نزولا عن رغبة مشايخ أهل المعرة.
- إنّ الصراع الأبدي يبقى بين المثقف والسلطة السياسية قائماً حتى يرث الله الأرض ومن عليها مثلها مثل فكرة الخير والشر، الموت والحياة، الأزواج السالبة والموجبة لأنّ العالم يقوم على علاقات الأضداد والمخالفات وليس على موجب التوافقات والدعة والسرور، فتاريخ البشرية يبين أنّ علاقة المثقف الحقيقي مع الحكام كانت دائما ضدية وخاصة الإنسان الذي يكرس مبادئ ثابتة يدافع عنها أينما وجد، لذلك فنصيب هؤلاء

الرجال من الحياة ضئيل جدا، بل يكاد يكون معدوما؛ فجل المهمومين بقضايا إنسانية ومعرفية فقدوا حياتهم الأسرية والاجتماعية.

- من أرذل المهن اتخاذ الشعر مهنة للتكسب والتزلف لطرق أبواب الأمراء والتقرب من سدنة الحكم، لأنّ فيه إيلام للروح ودفنها حية، وهي من أخس الحرف والصناعات كرها لشخصية أبي العلاء المعري فهي تولد نفاقا وتنزع قطرة الحياء من إنسانية الإنسان وتنشر الفساد الروحي وترمي بإكليل الحقيقة وتذيع الشر وتنخر عرصات المجتمع وأسسه وتعضّد الشّر وتنميه على أنه طريق النور والحقيقة؛ فتعمى القلوب عن استبصار طريق الحق وتتجاذب البشرية ما لا ينفعها تاركة ما ينفعها.
- إنّ الحيرة والكشف بالعقل عن الممكن الوجودي الغائب، والنزوع نحو المطلق والسعي إلى الإمساك ببعض الحقائق الكونية دون وجود قبسات نورانية مبينة من طرف قوى علوية، يؤكد أن الإنسان خلق لمعرفة ما يسر له.
- إنّ المحن الذاتية والأقدار العلوية التي تعرض لها المعري كعماه المبكر في صباه ورحلة بغداد المخيبة والمصائب الدهرية (كموت الأم) جعلت منه شخصا يؤثر الانزواء والانطواء كارهاً لعطف الآخرين عليه متجنبا تجنبا صحيا هزأة المستهزئين الذين يتخذون من الجانب الجسدي وسيلة في هز نفسية الآخرين.
- إنّ نظرة السواد القاتمة التي هزت شعور المعري بعد رحلته مع الحياة؛ ولدت له شعورا بفساد الطبيعة الإنسانية، وشكّل له فكرة سيئة عن الاجتماع الإنساني، ففضل البعد عن حياتهم وحفظا لراحته وسلامته.
- إنّ الثقافة اللغوية والمطالعات والمعايشات التي ألمَ بها المعري في أوليات حياته أشعرته بالغربة وجعلت منه شخصاً لا يستطيع التأقلم مع غيره ولا مع نفسه، خاصة في عصر كثرت فيه الفتن الانتقامية والطائفية الكاسحة المزهقة لنفوس الكثير من الأبرياء.
- اللغة التي كتبت بها رسالة الغفران مشحونة بالأسف والجروح العميقة التي لم تندمل أبدا كرستها سياسة العنف والسيف في قبول الأفكار المعتادة، ونبذ الجديد حتى ولو كان

صحيحا، فالإنسان عدو ما يجهل، هذا ما عجل بالانسحاب المادي لشخصية المعري الذي ظل يرقب المجتمع من بعيد عبر حكاية الدرس التعليمي والرمزي الحزين.

- إنّ المجالس اللغوية والأدبية والمناظرات والموازنات والحوارات التي أقامها أبو العلاء المعري في رحلته إلى مملكة الغيب، بينت بوضوح أن الاجتماع بشري في معظم أحيانه لا يولد إلا عقوقا وتخرصا وشرا وحسدا ومكيدة، وأكثر الأماكن بلية وأذية مجالس الشراب والغناء والنساء والتطلع إلى عورات الناس وحب الظهور والتزلف والاعتداد بالذات.
- تنبي لغة رسالة الغفران على الكلمات الأضداد، فتتكون المعاني مؤتلفة من المعنى ونقيضه، فقد تُقْرأ الرسالة على أنها مدح خالص وهجاء إصلاحي في الوقت نفسه بمعنى أنّ حقيقتها تتحصر في تدبرها؛ كأن ترى الغفران في حصول التجاوز والصفح عن الذنوب مع الرغبة في تحقيق المتع الحسية مع كشف للذات البشرية وعيوبها، لهذا نقول أن صورة العالم الآخر جاءت مضخمة من صور الحياة الصاخبة والتي يستأنف به الناس الغي والشهوات.
- لقد كانت معرفة أبي العلاء المعري بحقائق المتدينين ودعاة عصره، وعلى حسب تجاربه وعقليته ما ولّد لديه لبوس الرافض للتدين الكلامي المعتاد دون الجوهر الحقيقي وهذا يرجع إلى طبيعة شخصيته المعاندة والمكابدة في معرفة حقائق النفس البشرية فاختار أطول الطرق وأضيقها مع المعاناة وظلمتها على أقصر الطرق وأوسعها مع المداجاة والتملق الخادع.
- إنّ فكرة الصبر على الشدائد وتجاوز الطرق والصعاب والمحن لا يكون بالتزلف والمدح الكاذب، وإنما بنوعية النّسك الذي اعتادت النفس ممارسته وعرفت طريقه بشق التجربة فالنّكت السوداء التي تلتف حول قلب المرء شائكة إنما هي نتيجة للتربية والتعهد والمراقبة والأخلاق المعتادة وزوال غشاوتها يكون بالتنقية والتصفية الروحية المستديمة.
- رأي المعري واضح في شخصية بطله ابن القارح، فهو منافق انتهازي متقلب تقلبات الحياة، شهواني منحل، إنسانيته الشيطانية سامية بالغرور والعجب ديانته (صاحب القروح

وصاحب العلو والانتصار) هي ديانة لسان؛ معتقد الإنسان الضعيف العاجز وليس توبة الإنسان القادر، ولهذا اختار له أسماء مشاكلة له في الطباع والفعل، فمن كنى الحيوانات أبا جعدة، ومن أسماء الخمرة أبا ليلى، ومن اللون أبا سوادة، ومن الهذر أبا هدرش، ومن الغزل أبا هند، ومن الأصوات العجاج، وهذا برسمه يتحول من هيئة إلى أخرى من إنسان خارج عن الدين إلى منافح عنه، وبالتالي حرمه من كنى الإنسان الحقيقة ككنية أبي تراب وعدم الاستقرار على حالة بعينها يمثل(صورة المنافق)؛ فبعقلية أبو العلاء المعري تستلزم الثبات في العالم الآخر على هيئة واحدة لأنّ الرجل أخذ واستنفذ كل صور التحول في هذه الحياة (كفعل تصوري تخيلي).

- يظهر جليا أنّ المساحة التي خصصها أبو العلاء المعري للحديث عن الجنة تفوق بكثير المساحة المخصصة لأهل الشقاء والنار، وهذا يرمز إلى الغمز في عقيدة دعاة التدين الذين يقضون معظم حياتهم لا يعرفون فيه مكانا للألم مطمئنين بالتأته الشكلية والقعود عن العمل ووصف جريان القدر في سلوكهم وأفعالهم، ومع هذا يرغبون في تكملة النعيم الأبدي بالخلود، وهذا يكشف عمق المعاناة التي أنهكت عاتق أبي العلاء المعري فجعلته غير مطمئن البال والحال لما يقوله ويفعله هذا النوع البشري.
- إنّ الحسية المبالغ في تصويرها في رسالة الغفران تتعلق بمحاولة الانتقال الفكري بالإنسان من طور الحسية إلى طور الأكثر تجريدا من خلال اللغة؛ لتتم عملية المناقلة من درجة الشك إلى درجة المشاهدة إلى اليقين المعلل، فثورة المعري رافضة لطريقة تفكير العامة من الناس فهي تعبير واضح عن سأم سذاجتهم وسفاهتهم وحسيتهم.
- تمثل التاء المؤنثة وما يرتبط بها من مغريات الحياة؛ من قبيل شجرة الحياة والمرأة والخمرة والشهوة والبهجة، علامات سيئة مدفونة الخواطر في نفس المعري بسب الرياضة الخشنة التي كلّف بها روحه طيلة حياته، والتي لم يبق منها إلا تاء واحدة حية كفلها طيلة عشرتها لها؛ وهي اللغة والتي أحاطها بنوع من القداسة الفلسفية والطموح الروحي.

- لقد جعل المعري من أبطاله أصوات تتحاور وتتناظر وتتطهر بمعرفة الذوات لبعضها البعض واستكناها لعيوبها؛ هذا بحكم فقدانه لبصره واعتماده على حاسة السمع في التميز بين الصحيح والمزيف وتقوية حافظته بكثرة المراجعة والتقليب الفكري الذي دعمه الفراغ والعزلة والإحاطة باللغة فصيحها ودخيلها، ومن بداية الرحلة إلى آخرها لم يحدثنا المعري عن الملبس وأوصافه وأنواعه كما فعل في وصف الأنهار الخمرية واللبنية والمجالس والحور والمأكل، وهذا لأنه قد يرى أن الجسد هو عدو الروح وكلما نجت النفس من سجنها الترابي والمادي كلما زالت غشاوتها وازدانت حريتها وانفك قيدها وعلا صوتها وعرفت حقيقتها وعادت إلى طبيعتها الكونية الأولى.
- إنّ الصور الإنسانية في هذه الحياة ؛ تبين أنّ العقلية البشرية تختلف باختلاف طرق فهمها وتقديرها لقيمة الأشياء؛ من عقلية مادية متقلّبة تنقض العهد وتنفضه بمجرد زوال المصالح والحاجات، إلى عقلية حسية تتفق مع جميع الناس باتفاق الهوى واللذات لا تهتم لا بالفروض العقلية ولا النفسية ولا المبادئ، إلى أخرى متفهمة لمشاغل الحياة وقيمها تعمل لغايات إنسانية عامة متجردة من النزوات والأهواء، إلى واحدة تختلف عن كل هؤلاء ترغب في العيش بعيدا عن طلاسم الوجود وحجبه موجزة لسيرتها وتفكيرها وحياتها ويبقى الرابط بين جميع هذه الأرواح اللسان والقلب والعمل فمتى حدث التطابق بين هذه الأشياء الثلاثة نتج الصدق،ومتى تنافرت وتناقضت الأقوال مع الأعمال راج الكذب والنفاق وكثرة المداجاة والتلون وفق الأهواء والميول، ولهذا فتحديد مبدأ العلاقات وهدفه يعيّن صحة أو كذب المعاملات وحقيقتها من مؤقتها إلى دائمها.
- تبقى هناك دراسات قائمة، والتي لم تستطع دراستي استنفاذها كدراسة رسالة الغفران دراسة رمزية من منظور القراءة والتأويل في أسماء الكنى والمسميات المكانية وعلاقتها بالمجتمع من جهة التفاؤل والتشاؤم، وأثر المعتقد والبيئة في بناء المنظومة الفكرية والمعرفية في تعليل أسباب هذا الوجود، وفي تصورات الناس من الأكثر حسية إلى الأعمق تجريدا أو كدراسات إنسانية مقارنة بين الغفران والتوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي والكوميديا

الإلهيـة لـدانتي لا كدراسـات تثبـت أحقيـة الأولويـة والسـبق، وإنمـا فـي اسـتخلاص سـمات التفرد وأثر البيئة والثقافة والطبائع في تصور الإنسان عن عالم الشهادة وما بعدها كأزمة اختلاف واكتشاف للذات في الأغيار.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن نافع.

أولا: المصادر والمراجع بالعربية:

*** إبراهيم أحمد والزاوي حسين وآخرون:**

1- التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، إشراف: إبراهيم أحمد والزاوي حسين ، منشورات الاختلاف، ط1، 2009.

***ابن الأثير:**

2- الكامل في التاريخ، راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، المجلد الثامن، ط1، 1986.

***إحسان عباس:**

3- تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الشروق، عمان، الأردن، ط4، 2006.

4- الوزير المغربي أبو القاسم الحسين بن علي العالم الشاعر النافد الثائر، دراسة في سيرته وأدبه مع ما تبقى من آثاره، عمان، الأردن، ط1، 1988.

*** أحمد أمين:**

5- ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الجزء3، ط7، 1964.

6- ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت، الجزء1،(دط)، 2008 .

*** أحمد بن علي بن حجر العسقلاني:**

7- فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز رقم الكتب والأبواب وأحاديثها محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، مصر، الجزء11 ط2، 2004.

***أحمد بو حسن:**

8 – نظرية الأدب، القراءة، الفهم، التأويل، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2004.

***ادوارد أمين البستاني:**

9 – أبو العلاء المعري، متأمل في الظلمات، بيت الحكمة، بيروت، لبنان، ط1، 1970.

*** الأعشى:**

10- الديوان، شرحه شكري يوسف فرحات، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

***امرؤ القيس:**

11- الديوان، اعتنى وشرحه عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2 2004.

***أمينة غصن:**

12- قراءات غير بريئة في التأويل والتلقي، دار الآداب للنشر والتوزيع، لبنان، بيروت ط1، 1999.

***الأنباري:**

13- الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق حاتم صالح الضامن، اعتنى به عز الدين بدوي النجار، مؤسسة الرسالة، سوريا، الجزء2، ط1، 1993.

*** الأصمعي:**

14- الأمثال، جمع وتحقيق وترتيب ناصر توفيق الجباعي، منشورات الهيئة العامة السورية دمشق, سوريا (دط)، 2010.

***ألفت محمد كمال عبد العزيز:**

15- نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي إلى ابن رشد، دار التصوير بيروت، لبنان، ط1، 1989.

***بشار بن برد:**

16- الديوان، إعداد محمد عبد الرحيم، مملكة الشعراء، دار الراتب الجامعية، لبنان، ط1 2008

*** بشرى موسى صالح:**

17- نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2001.

*** ابن بطوطة(**أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم**):**

18 – تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، مؤسسة الحسنى، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2006.

***بومدين بوزيد:**

19- الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2008.

*** تقي الدين احمد بن علي المقريزي:**

20- اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق محمد حلمي محمد أحمد المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، الجزء2، (دت)، 1971

***أبو تمام:**

21- الديوان، بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر المجلد الأول، ط5، 2009.

*** الثعالبي النيسابوري:**

22- تتمة اليتيمة(ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري).

*** الجرجاني (علي بن محمد بن علي):**

23-التعريفات، حققه وعلق عليه نصر الدين تونسي، القاهرة، مصر، ط1، 2007.

*** جعفر خريباني:**

24- أبو العلاء المعري، رهين المحبسين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1990.

***ابن جني:**

25- الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار المكتبة المصرية، مصر،الجزء3 (دط)، (دت).

***جهاد المجالي:**

26 - طبقات الشعراء في النقد الأدبي عند العرب حتى نهاية القرن الثالث الهجري مكتبة الرائد العلمية عمان، الأردن، ط1، 1992.

***ابن الجوزي:**

27 - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا راجعه وصححه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الجزء16، ط1، 1992.

*** الحارث بن حلزة:**

28- الديوان، شرحه وضبط نصوصه وقدم له عمر فاروق الطباع، دار القلم، بيروت لبنان، ط1، 2008.

*** حازم القرطاجني:**

29- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغريب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986.

***حامد أبو زيد:**

30 – إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط6، 2001.

*** حسان بن ثابت:**

31 – الديوان، إعداد محمد عبد الرحيم، مملكة الشعراء، دار الراتب الجامعية، لبنان، ط1 2008.

*** حسن إبراهيم حسن:**

32 – حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والديني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، لبنان، الجزء3، ط13، 1991

*** حسن حامد الصالح:**

33- التأويل في القرآن الكريم دراسة دلالية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

*** حسن صالح النطي:**

34- الفكر والفن في شعر أبي العلاء رؤية بعدية عصرية للتراث، دار المعارف، مصر ط1، 1981 .

***حسين نصار:**

35- شرح اللزوميات لأبي العلاء المعري، تحقيق منير المدني وزينب القوصي وآخرون الهيئة العامة المصرية للكتاب، الجزء2، (دط)، 1993.

***حسين الواد:**

36 –البينة القصصية في رسالة الغفران دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، 1993.

*** الحطيئه العبسي:**

37- الديوان، شرحه وضبط نصوصه وقدم له عمر فاروق الطباع، شركة دار بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

*** حميد الحميداني:**

38- الخطاب الأدبي التلقي والتأويل ضمن كتاب من قضايا التلقي والتأويل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 36، الرباط، المغرب، ط1 1994.

39- القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 2003.

*** حنا الفاخوري:**

40 - الموجز في الأدب العربي وتاريخه (الأدب المولد)، دار الجيل، بيروت، المجلد الثاني، ط3، 2003.

***حنا نصر الحتي:**

41 - شرح ديوان علقمة الفحل بن عبدة الأعلم الشنتمري، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط1، 1993.

*** الخطيب البغدادي:**

42 - تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الجزء4،(دط)، (دت).

*** ابن خلكان:**

43- وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت،المجلد الأول،(دط)، (دت).

***الخليل بن أحمد الفراهيدي:**

44- كتاب العين: تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي،الجزء4، ط1،(دت).

***خليل شرف الدين:**

45- أبو العلاء المعري، مبصر بين عميان، منشورات مكتبة دار الهلال بيروت، لبنان ط1، 1988.

***الخنساء:**

46- الديوان، اعتنى به و شرحه حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2004

***ابن دريد:**

47- الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

*** الذهبي:**

48 – الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الجزء30، ط1، 1992.

***الذوادي بن بخوش قوميدي:**

49- تأويل النصوص في الفقه الإسلامي دراسة في منهج التأويل الأصولي، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ط1، 2009.

*** ابن رشد:**

50- فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة دار المعارف، مصر، ط2، (دت).

***ابن رشيق القيرواني:**

51- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ونقده، حققه وفصله وعلق على حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، الجزء1، والجزء2، ط5، 1981.

*** زهير بن أبي سلمى:**

52- الديوان، شرحه وضبطه عمر فاروق الطباع، شركة بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان ط1، 1997.

*** ابن السكيت:**

53- إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد محمود شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف مصر، الجزء1، ط4،(دت).

*** سناء خضر:**

54- النظرية الخلقية عند أبي العلاء بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر (دط)، 1999.

*** السيوطي(الحافظ جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد):**

55- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر بيروت، لبنان،الجزء1، ط2، 1979.

*** شوقي الزين:**

56- تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2002.

***شوقي ضيف:**

57- الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، ط6، 1971.

***صاحب بوجناح:**

58- دراسات في نظرية النحو العربي وتطبيقاتها، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1998.

***صالح بن رمضان:**

59- المعري ورسالة الغفران، مجاوزة الحدود وحدود المجاوزة، دار اليمامة للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1992.

***الصفدي (صلاح الدين أبو الصفاء خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي):**

60- الغيث المسجّم، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، إشراف: طه حسين تحقيق: مصطفى السقا وعبد السلام هارون وآخرون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية القاهرة مصر، ط4، 2003.

61- الوافي بالوفيات، مطالعة بن حجى الشافعي بن أبيك الصفدي أحمد بن مسعود تحقيق واعتناء تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي, بيروت، لبنان، الجزء7، ط1 2000.

*** صلاح رزق:**

62- نثر أبي العلاء المعري دراسة فنية، دار غريب للنشر والطباعة، القاهرة، مصر ط1، 2006.

*** طه حسين:**

63- ذكرى أبي العلاء المعري، عني بنشره وتصحيحه: توفيق الرافعي، مكتبة الهلال مصر، ط2، (دت).

64- مع أبي العلاء في سجنه، دار المعارف، مصر، ط11، 1976.

***الطيب تيزيني:**

65- مشروع رؤية جديدة للفكر في العصر الوسيط، دمشق، سوريا، ط2، 1971.

***عائشة عبد الرحمن:**

66- جديد في رسالة الغفران دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1983.

67- الغفران دراسة نقدية، دار المعارف، مصر، ط4، 1999.

***عادل مصطفى:**

68- فهم الفهم" مدخل إلى الهيرمونيوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، لبنان،2003.

***عاصم الجندي:**

69- أبو العلاء المعري: رهين المحبسين، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

***عباس محمود العقاد:**

70- رجعة أبي العلاء، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط2، (دت).

***عبد الرحمن البرقوقي:**

71- شرح ديوان المتنبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، الجزء2، والجزء4 1986.

***عبد العزيز الدوري:**

72- تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بيروت، ط1، 1977.

***عبد الفتاح كليطو:**

73- أبو العلاء المعري أو متاهات القول، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2000.

*** عبد القادر زيدان:**

74- قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية الجزء1 و2، ط1، 2007.

*** عبد الكريم شرفي:**

75- من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

***عبد الكريم محمد حسين:**

76- التفسير الاجتماعي للشعر عند أبي العلاء المعري، منشورات اتحاد كتاب العرب دمشق، سوريا، ط1، 2008.

***عبد الله العروي:**

77 – مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1 1992.

***عبد الله العلايلي:**

78- المعري ذلك المجهول رحلة في فكره وعالمه النفسي، دار الجديد، بيروت، لبنان ط3، 1995.

***عبد المجيد دياب:**

79- أبو العلاء المعري الزاهد المفترى عليه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1 1986.

*** عبد الوهاب الرقيق وهند بن صالح:**

80- أدبية الرحلة في رسالة الغفران، دار محمد على محمد الحامي، صفاقس، تونس ط2، 2008.

***عبيد بن الأبرص:**

81- الديوان، إعداد محمد عبد الرحيم، مملكة الشعراء، دار الراتب الجامعية، لبنان بيروت، 2008.

***عدنان عبيد العلي:**

82- المعري في فكره وسخريته، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 1999.

*** ابن العديم:**

83- الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري(ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء).

84- زبدة الحلب من تاريخ حلب، وضع حواشيه خليل منصور، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، ط1، 1996.

*** عطا بكري:**

85- الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط1، 1980.

*** أبو العلاء المعري:**

86- رسائل أبي العلاء، شرح شاهين عطية، بيروت.(دط)،1984 .

87- رسالة الغفران، عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، مصر، ط9، 1990.

88- رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق عائشة عبد الرحمان، دار المعارف، القاهرة، ط2 1984.

89- سقط الزند، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (دت).

90- اللزوميات، تحقيق، أمين عبد العزيز الخانجي، مكتبة دار الهلال، بيروت، الجزء1 والجزء2،(دط)، (دت).

91- الفصول والغايات، ضبط وفسر غريبه محمود حسن زناتي، دار الآفاق الجديدة، بيروت،(د.ط) (د.ت).

*** علي حرب:**

92- التأويل والحقيقة، قراءات تأويليه في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط2 ،2007.

93- الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة النص والحقيقة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005 .

***علي شلق:**

94- أبو العلاء المعري والضبابية المشرقة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1،1981.

***عمر بنور:**

95- رسالة الغفران قراءة في الرحلة (القص، الخيال، الهزل)، سراس للنشر، تونس ط1، 2003.

***عمر فروخ:**

96- حكيم المعرة أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط2، 1986.

***عمرو بن كلثوم:**

97- الديوان، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ط2، 1996.

*** فتيحة فاطمي:**

98- التأويل عند فلاسفة المسلمين ابن رشد –نموذجا- جداول للنشر والتوزيع، الكويت ط1، 2011.

*** أبو الفرج الأصفهاني:**

99- الأغاني، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين، دار صادر، بيروت، المجلد الثالث، ط2، 2005.

***فريال جبوري غزول وحسن حنفي وآخرون:**

100- الهرمينوطيقا والتأويل، دار قرطبة للنشر، دار البيضاء، المغرب، ط2، 1993.

*** فريد الزاهي:**

101 – النص والجسد والتأويل، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (دت)،2003.

*** فوزي محمد أمين:**

102- رسالة الغفران بين التلميح والتصريح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر ط1، 1993.

***ابن القارح:**

103- رسالة ابن القارح، تحقيق عائشة عبد الرحمان، دار المعارف، مصر، ط9 1977.

***ابن قتيبة:**

104- الشعر والشعراء، تقديم وشرح حسن تميم، راجع فهارسه محمد عبد المنعم العريان دار إحياء العلوم بيروت، لبنان، ط2، 1986.

*** كمال اليازجي:**

105 – جذور فلسفية في الشعر العربي القديم والمولد، دار الجيل، بيروت، ط1 ،1992.

*** لبيد بن ربيعة العامري:**

106- الديوان، شرحه وضبط نصوصه و قدم له، عمر فاروق الطباع، شركة دار الأرقم بيروت، لبنان، ط1، 1997.

***مارون عبود:**

107- زوبعة الدهور، منشورات دار المكشوف، بيروت، ط1، 1945.

***محمد بازي:**

108- التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

*** محمد الحبيب:**

109- المعري وجوانب من اللزوميات، الدار التونسية للنشر، ط3، 1984.

***محمد زغلول سلام:**

110- الأدب في العصر الفاطمي الكتابة والكتاب, منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر (دت)، (دط).

*** محمد الطاهر الحمصي:**

111- مذاهب أبي العلاء في اللغة وعلومها، دار الفكر، سوريا، ط1، 1986.

*** محمد مراصي:**

112- أبو العلاء ثائرا حائرا، دار التقدم للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1980.

113- محمد مصطفى بالحاج، شاعرية أبي العلاء المعري في نظر القدامى، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط1، 1984.

*** محمد مفتاح:**

114- مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990.

***مصطفى ناصف:**

115- محاورات مع النثر العربي، المجلس الوطني الثقافي والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، العدد218، فبراير، 1997.

*** ابن منظور(أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم):**

116- الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، طبعة جديدة منقحة، المجلد الحادي عشر، ط1، 2000.

*** منير سلطان:**

117- التضمين والتناص، وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجا، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر،ط1،2004.

***الميداني:**

118- مجمع الأمثال، حققه وفصله وضبط غرائبه وعلق على حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، مصر،الجزء2،(دط).

***النابغة الذبياني:**

119- الديوان، شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

*** ناصر خاسرو:**

120- سفرنامة، ترجمة يحي الخشاب تصدير عبد الوهاب عزام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1 1993،

*** ناظم حضر عودة:**

121 - الأصول المعرفية لنظرية التلقي دار الشروق للنشر و التوزيع عمان، الأردن ط1، 1997، ص76.

*** نبيهة قارة:**

122- التأويل والفلسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

***النووي:**

123- رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، اعتنى به وخرج آياته وضبط غريبه الشيخ محمد الحصري، المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

***ابن هشام:**

124- السيرة النبوية، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وعبد الحفيظ شلبي، دار الكتب المصرية، مصر، الجزء1، (دت)، (د ط).

*** وحيد بن بوعزيز:**

125- حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2008.

*** ياقوت الحموي:**

126- إرشاد ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الجزء1، والجزء5، ط1،1993.

127- معجم البلدان، دار صادر، بيروت، الجزء1، والجزء3، (دط)،1977.

*** يسرى محمد سلامة:**

128- النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر، ط1، 1993.

*** يوحنا قمير:**

129- أبو العلاء المعري، دار المشرق، بيروت،(دط)، (دت).

*** يوسف العثماني:**

130- أبو العلاء المعري معجميا، معهد بورقيبة للغات الحية، دار سحر للنشر، تونس ط1، 2009.

ثانيا: المراجع المترجمة والأجنبية:

*** أومبرتو إيكو:**

131– الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار للنشر، سوريا، ط2، 2001.

132– التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004.

133– السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط1 ،2005.

*** بول آرمسترونغ:**

134– القراءات المتصارعة، التنوع والمصداقية في التأويل، ترجمة وتقديم فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد بيروت، لبنان، ط1، 2009.

*** بول ريكور:**

135– نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعد الغانمي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط2، 2006.

*** ديفيد كوزنزهوى:**

136– الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005.

***هانس غيورغ غادامير:**

137– فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ ،الأهداف ، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، ط2، 2006.

*** Umberto ECO,**

138- les limites de l'interprétation traduit par Myriem Boru ztter 1992, Edition Grasset paris, 1994.

139 - lecture in fabula, TRA Moai eu BOUZ aher, craset EL- Fes quelle Paris 1985.

ثالثا: المجلات والملتقيات:

140- أحمد زياد محبك: تجليات المكان في رسالة الغفران، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، العدد78، يناير، 2000.

141- ألفت كمال الروبي، تحول وبزوغ الشكل القصصي في رسالة الغفران، مجلة فصول العدد68، مصر.

142- بودومة عبد القادر: إشكالية التأويل بين فوكو وريكور، مجلة الفكر العربي والعالمي مركز الإنماء، بيروت، لبنان، العدد 38، المجلد العاشر، 1999.

143- بول ريكور: البلاغة والشعر الهرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النجال، مجلة فكر ونقد السنة الثانية، العدد16، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1999.

144- . النص والتأويل ترجمة عبد الحق منصف، سجله العرب والفكر العالمي، مركز القومي، بيروت، لبنان، العدد3، 1988.

145- تزفيتان تودوروف: القراءة كبناء، ترجمة محمد أديون، مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 61/60، 1989

146- الحبيب شبيل: من النص إلى سلطة التأويل، مجلة الفكر العربي المعاصر،العدد 1991.

147- ربنر روكلتز: تحولات التأويلية، مجلة الفكر والعربي العالمي مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد9، 1990.

148- عبد القادر المغربي: المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، مطبوعات المجتمع العلمي العربي لدمشق، دار صادر، بيروت، ط2، 1994.

149- عبد اللطيف محفوظ: التأويل في النقد العربي المعاصر،مجلة الموقف الأدبي العدد425،2000.

150- فاضل ثامر: من سلطة النص على سلطة القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 49/48،1988.

151- فريدة غيوة: أسس المنهج الظواهري عند"ايدموند هوسرل"، مجلة التواصل جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، العدد4، 1999.

152- محمد أحمد الخضراوي: التأويل والاختلاف، كتابات معاصرة، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، المجلد السابع، العدد26، شباط، 1996، بيروت، لبنان، ص43.

153- هانس غيورغ غادامير: مدخل إلى أسس فن التأويل، ترجمة وتقديم شوقي الزين دار النشر المغربية، الدار البيضاء، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد16، 1999.

154- هجيرة لعور: تقنيات التوظيف الأسطوري في رسالة الغفران- دراسة نقدية أسطورية - منشورات مخبر الأدب العام والمقارن، جامعة عنابة، الجزائر،2007.

155- وحيد صبحي كبّابة: مسألة الخير والشر في أدب المعري، مجلة التراث العربي اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، العدد96، السنة الرابعة والعشرون، 2004.

رابعا:الرسائل والأطروحات الجامعية:

156- عزيز عدمان: إشكاليات التأويل بين التراث العربي الإسلامي والنظريات الحديثة أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف عبد القادر فيدوح، جامعة، الجزائر،2000. (مخطوط).

157- نادية تيحال: أدب التمرد عند أبي حيان التوحيدي وأبي العلاء المعري، أطروحة دكتوراه الدولة، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر،السنة الجامعية:2004/2003، (مخطوط).

خامسا: المواقع الالكترونية:

158- أمبرتو إيكو، اسم الوردة، نقله من الايطالية أحمد الصمعي، دار أويا، الموقع الالكتروني،(www.liilas.com، تاريخ الاطلاع: 12.08.2010).

159-عبد الرحمان دركزللي، فلسفة المعري، الموقع الالكتروني: (www.ugru.aueu.ac.ae/ugr journal: تاريخ الاطلاع 12-08-2010، 10:00).

160- الياس سعد غالي، أبو العلاء المعري والخمرة، الموقع الالكتروني: (تاريخ الاطلاع: www.awu-dam- org/mokifadaby /266/-mokf 14.08.2010 21.00).

161- فيروز الموسى، فلسفة المعري في الخير والشر، الموقع الالكتروني: (www.almarry-cc.org/doc/4.doc تاريخ الاطلاع 22.10.2011).

فهرس الموضوعات:

ملخص الدراسة:

رسالة الغفران هي من الرسائل الأدبية المؤلفة في أخريات الربع الأول من القرن الخامس الهجري بمعرة النعمان لمؤلفها أبو العلاء المعري التنوخي(363هـ- 449هـ) التي ألفها في غمار عزلته بعد أن جرب الحياة خيرها ورها وهي في ظاهرها رد على رسالة علي بن منصور بن طالب الحلبي المعروف " ابن القارح " الملقب بدوخلة، وفي باطنها تعبير انساني ممزوج بعلاقات معقدة مع القدرة الالهية والاستطاعة الإنسانية في عالم الشعر والشعراء واللغويين؛ في عالم المين والميط والأذى إنه عالم الحيرة الإنسانية في قضايا ما قبل الشهادة وما بعدها كفعل تخيلي استشرافي لعالم الغيب.

فبنية الرسالة المعرفية تقوم بالأساس على فكرة المقايسة المنسوبة إلى الاتجاهات الغنوصية وفي اتجهاها الأخلاقي تتأسس على الصدق الشعوري والاخلاص الفني للفن وفي اتجاهها السياسي ثورة على النظام المؤسس على الاعتقادات الوراثية والعادات الاجتماعية المعطلة للتفكير الحر.

وهي من حيث التبويب قسمان؛ **قسم أول** يتجسد فيه الجانب القصصي الرحلوي الخيالي مجرياته السماء يتخذ الجاتب السماوي الهزلي اطار له قصد كشف سرائر الشعراء المتكسبين وبعض القضايا المتعلقة بنوطة قلوبهم من قبل الصدق والكذب وبعض اغراضهم كفكرتي المدح والهجاء والرثاء والحكمة....

فهي بذلك تمثل إعادة تأسيس لكتابة نثرية جديدة حيث طوعت الأغراض الشعرية وأوقاتها وشروطها وقدمت للقارئ في إطار نثري دعامته الاساطير والتاريخ واخبار الشعوب، أما **القسم الثاني** فهو أقرب إلى كتب التاريخ لأنه سردا لأخبار الشعراء الذين عرفوا بالزندقة وهذه الأفكار معظمها وليدة العصر العباسي وما تولد عنها من أفكار باطنية.

Message of forgiveness is one of the letters literary author in other women the first quarter of the fifth century AH Bmarh Nu'man to its author Abu Ala Maari Altnokhi (363 AH - 449 AH), established in the midst of isolation after the try life goodness and Rhea which is apparently a response to a message on the bin Mansour bin Taleb Al-Halabi known as "Son of Qarih" aka Bdokhlh, and in its interior, expression of a human mixed relations of a complex with the ability of God and being able to humanity in the world of poetry, poets, linguists; in the world of Almen and Alamit and hurt It is a world perplexed humanity in cases of pre-certification and post-act imaginary forward-looking for the unseen world.Fbnah letter knowledge based mainly on the idea of indexation attributed to trends in the Gnostic Atjhaha moral is based on emotional honesty and sincerity in art for art direction of revolution of the political system founded on the beliefs and social customs of genetic idle to think about the heat.Where one of the tab sections; the first section embodied the fiction side Rahloa imaginary proceedings, take the sky Gatb heavenly part of the comic revealed his intention beds Almtkspin poets and some of the issues relating to their hearts Bnoth by honesty, lying, and some of their purposes Kvkurti praise and lamentation spelling, and wisdom .....

It thus represents the re-establishment to write prose new, as adapted purposes of poetry, times and conditions provided for the reader as part of prose pillar mythology, history, news people, while the second section is closer to the history books because it is an account of the news poets who knew the heresy and the ideas are mostly the result of the Abbasid period and generate them from esoteric ideas.